170.8 Q5 c.1
Belot, Gustave
Questions de morale : lecon
R.W.B. JACKSON LIBRARY
OISE CIR
3 0005 02036 2540

thèque générale des Sciences sociales

Belot, Bernès, F. Buisson, A. Croiset,
Darlu, Delbos, Fournière,
Malapert, Moch, D. Parodi, G. Sorel

Questions de Morale

PARIS FÉLIX ALCAN

VII

LIBRARY
JUL 26 1968
THE ONTARIO INSTITUTE
FOR STUDIES IN EDUCATION

ÉCOLE DE NOTRE DAME DE BON SECOURS
JERSEY

QUESTIONS DE MORALE

LEÇONS PROFESSÉES

AU COLLÈGE LIBRE DES SCIENCES SOCIALES

COLLEGIUM PARISIENSE S. J. SANCTI ALOYSII

PAR MM.

G. BELOT, M. BERNÈS, professeurs au lycée Louis-le-Grand.
F. BUISSON, professeur honoraire à la Sorbonne.
A. CROISET, doyen de la Faculté des Lettres de Paris, DELBOS, maître de conférences à la Sorbonne
DARLU, inspecteur général de l'Instruction publique,
FOURNIÈRE, maître de conférences à l'Ecole Polytechnique,
MALAPERT, professeur au Lycée Louis-le-Grand,
G. MOCH, D. PARODI, professeur au Lycée Henri IV, G. SOREL.

II. 9

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1907

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

AVANT-PROPOS

Une série de conférences, très librement ouvertes à l'exposition des théories et des problèmes moraux, avaient été données durant l'hiver de l'année 1899 au Collège libre des Sciences sociales. Ces conférences ont été recueillies en un volume de la *Bibliothèque générale des Sciences sociales ;* M. Émile Boutroux, dans une magistrale préface, en a expliqué l'origine, défini le caractère général et dégagé le lien, assez souple, en apparence, et flottant, mais résistant et continu.

Le succès de ces conférences avait suggéré l'idée de développer et de régulariser l'enseignement de la morale. L'ouverture de l'École de Morale, le 27 novembre 1899, attesta le passage de l'expérience à l'organisation. Les discours prononcés à cette date du 27 novembre par les deux chefs de l'École, M. Émile Boutroux, président du Conseil d'administration et M. Alfred Croiset, président du Conseil de direction, ont pu être sinon recueillis intégralement, du moins résumés dans ce qu'ils avaient d'essentiel et de général.

Le Conseil de direction de l'École a décidé de placer ces deux résumés en tête du recueil des conférences faites à l'École de Morale pendant l'année 1899-1900 [1].

[1] Le programme de l'Ecole comprend des cours et des conférences; les conférences, seules, pouvaient être réunies sous forme de recueil général.

Douze de ces conférences seulement ont pu trouver place dans le volume de cette année : Les conférences restées en dehors de l'ouvrage sont : *Morale et Droit*, par M. E. Tarbouriech, et *la Pitié envers les animaux*, par M. Ch. Gide, dont les manuscrits n'ont pas été adressés à la rédaction.

M. l'abbé Naudet dont le manuscrit est arrivé le dernier n'a pu trouver de place; enfin, les conférences annoncées de MM. Dumay, Hémon et de Roberty n'ont pu être faites pour des raisons diverses.

Allocution de M. E. Boutroux

Pourquoi une École de Morale ? Cette question, qui a pu être posée par d'autres, ne l'est certainement pas par vous, qui avez entendu, l'an dernier, les conférences de morale organisées par le Collège libre des Sciences sociales. Nous ne créons pas une École de Morale, elle s'est créée d'elle-même, par la collaboration de maîtres distingués, hommes de science, de conscience et de talent, et d'un public passionné pour le bien et pour la vérité. Elle est ; et, comme tout ce qui existe véritablement, elle tend à persévérer dans son être.

Mais cette existence n'est-elle qu'un fait, ou se justifie--elle aux yeux de la raison ?

Elle se justifie tout d'abord par le désir, aujourd'hui très général, de voir la morale devenir une réalité vivante, une force active, et non pas seulement un système de vérités abstraites. A vrai dire, la morale a toujours prétendu à un tel rôle. Elle a été créée par Socrate, comme une union intime de la science et de la pratique. Ce philosophe la concevait comme une science fondée sur la possession de soi et capable de déterminer la volonté. Et certes, la morale a eu sa part effective dans la direction de la conduite humaine. Mais elle a surtout agi sur les individus. La morale des sociétés a été généralement inférieure à la morale individuelle. Notre petit moi a ses pudeurs, écrivait Victor Cherbuliez, notre grand moi n'en a pas. Et, plus elles sont considérables, centralisées et puissantes, plus peut-être les sociétés risquent de se mettre au-dessus de la morale.

Cette extension aux groupements sociaux et politiques de l'influence de la morale est une première fin que nous avons en vue. Mais cette tâche pratique suscite à son

tour des tâches théoriques. La morale, chez la plupart des théoriciens, a surtout été constituée au point de vue de l'individu et de l'homme en soi. Il s'agit de rechercher si la morale sociale n'est qu'une généralisation de la morale individuelle, ou si elle a des principes propres.

Qu'est-ce que les sociétés humaines ? On se le demande aujourd'hui de toutes parts. Or, il est clair que la morale sociale sera tout autre, si les sociétés ne sont que des collections d'individus, ou encore des individus agrandis, ou si elles ont des caractères propres, une originalité, une spécificité. Les questions se pressent, qui, à cet égard, intéressent la morale. Qu'est-ce que les lois sociologiques ? Sont-ce de simples lois causales, utilisables par nous comme les lois physiques, ou sont-ce des lois d'évolution fatale, que nous pourrons peut-être arriver à connaître, mais que nous devons nous résigner à subir ? Quelle est la signification et la valeur réelle des notions sur lesquelles tend à se fonder une morale sociale, telles que les idées de Liberté, d'Égalité et de Fraternité, ou encore de collectivité, de solidarité, d'humanité, de justice sociale ?

Tous ces problèmes et bien d'autres s'imposent à ceux qui ont en vue de faire régner la morale, non seulement dans la vie individuelle, mais dans la vie sociale, politique, internationale.

Mais pourquoi un enseignement oral ? Les écrits, si nombreux aujourd'hui sur ces matières, ne suffisent-ils pas ?

S'il est un enseignement qui suppose la communication directe et incessante avec le public, c'est celui de la morale. Socrate l'avait bien vu, lui qui imposait comme forme à la science du bien la dialectique ou conversation méthodique. Non seulement l'action morale, mais la recherche théorique des principes d'une morale sociale exige la collaboration des intelligences. Penser pour soi n'est rien quand il s'agit de savoir en quoi consiste la

conscience commune, quelle idée une société donnée se fait de l'objet qu'elle poursuit, de la direction dans laquelle elle veut marcher, quelles fins elle doit poursuivre pour remplir sa mission et son devoir. Parler en public, c'est, bien plus qu'il ne semble au premier abord, mêler sa pensée à celle de ses auditeurs, chercher avec eux, et s'élever, par une influence réciproque, au-dessus de son point de vue individuel.

Mais, dira-t-on, il existe un enseignement officiel de la philosophie, par conséquent aussi de la morale, individuelle ou sociale.

Outre que les cadres de cet enseignement sont nécessairement restreints, et ne peuvent suffire aux recherches si multiples et diverses de notre époque d'analyse, il a, et ne peut pas ne pas avoir, des obligations qui limitent, dans une certaine mesure, sa liberté d'investigation. Certes, c'est une tyrannie insupportable d'imaginer une philosophie, une morale d'Etat. Mais l'Etat, surtout dans les choses qui touchent à la pratique, ne peut enseigner que la science relativement éprouvée, les principes qui s'accordent avec l'esprit général de la nation, avec l'ensemble des expériences de l'humanité. Un tel enseignement suffit-il ? Non certes, et cela en vertu de la loi qui régit le progrès, dans la nature et dans la vie humaine. Tout progrès se fait par sélection, c'est-à-dire qu'une sorte de puissance créatrice fait d'abord surgir une grande richesse et variété de formes, et qu'ensuite une force, soit mécanique, soit intelligente, choisit et combine les formes les plus cohérentes en elles-mêmes et les mieux adaptées à l'ensemble dont elles doivent faire partie. Et ainsi, dans l'ordre moral, la liberté féconde a et aura toujours son rôle nécessaire à côté de la tradition conservatrice, le devenir à côté de l'être. C'est leur concours harmonieux qui constitue la vie et assure le progrès des sociétés.

Allocution de M. Croiset

L'Ecole de Morale, malgré l'apparence un peu dogmatique de son nom, est simplement constituée par un groupe d'hommes de bonne volonté qui, sans rien aliéner de leurs opinions personnelles, sont d'accord sur deux points essentiels : l'importance des idées morales et la fécondité de l'initiative individuelle en toutes choses.

Cette importance des idées morales préoccupe aujourd'hui beaucoup d'esprits. C'est un phénomène assez nouveau. La seconde moitié de ce siècle, sous des influences diverses, dont la plus forte a sans doute été celle de la science, s'est montrée surtout éprise de spéculation objective. Non seulement les sciences proprement dites, dont c'est le devoir, mais aussi la philosophie, l'art même et la littérature ont affecté d'être impassibles. Et sans doute il n'a pas été inutile que l'esprit français traversât cette période d'apprentissage, où il a pu s'exercer à l'observation. Mais l'observation qui ne conclut pas ne saurait indéfiniment satisfaire la nature humaine. On s'est aperçu chaque fois davantage que l'individu, en limitant ainsi son activité, la mutilait ; que la sensibilité et la volonté ont besoin d'un aliment ; que l'homme d'ailleurs ne vit pas seul, et qu'il a des devoirs sociaux. De là ce mouvement des universités populaires, dont nous sommes les témoins pleins d'espoir. De là aussi l'École de Morale. Mais quelle doctrine enseignera-t-elle ?

Il est douteux que la morale devienne jamais une science définitive. Les règles de la vie dépendent de la conception que l'homme se fait de sa destinée, et cette conception dépend elle-même de trop de causes métaphysiques et sociales pour qu'il soit aisé de se la représenter comme immuable. En tout cas. nous n'en sommes pas là.

Chacun de nous peut avoir son système. Lequel choisir?

Nous ne choisissons pas. Chacun dira sincèrement ce qu'il pense. Anarchie pure, dira-t-on. Oui, aux yeux d'un certain esprit classique plus épris d'ordre extérieur et d'unité factice que de l'harmonie complexe qui est le signe de la vie. En morale, il y a une chose qui est plus importante peut-être que les systèmes : c'est une curiosité active pour les choses morales, une « agitation », au sens anglais du mot, qui fait que beaucoup d'hommes se préoccupent de cet ordre de problèmes et s'efforcent à les résoudre. Nous voulons contribuer à créer une « agitation » morale, persuadés que les systèmes moraux, comme les sectes religieuses de l'Angleterre ou de l'Amérique, peuvent vivre côte à côte pour leur plus grand profit à tous, à la seule condition que les hommes qui les représentent n'aient au cœur aucun sentiment de haine les uns pour les autres, mais se considèrent comme les collaborateurs d'une même œuvre, une œuvre de vérité et de justice.

D'ailleurs, les systèmes les plus différents dans leur principe sont souvent plus rapprochés les uns des autres qu'ils ne le croient eux-mêmes. Le sage idéal des épicuriens aurait vécu à peu près comme le sage idéal des stoïciens. Tous les grands systèmes d'une même époque contiennent en eux certains traits profonds de cette époque, Nous aiderons, par la libre collaboration des convictions les plus diverses, cet esprit de notre temps à se dégager à nos propres yeux, et nous verrons peut-être que c'est surtout un esprit de solidarité et de bonté largement humaine.

L'Ecole de Morale a commencé l'année dernière par quinze conférences détachées. Nous avons cette année sept cours suivis et une vingtaine de conférences. C'est un progrès. Ce ne doit être qu'un commencement. Il semble qu'une École de Morale tout à fait adulte devrait

comprendre un très grand nombre de cours répartis en trois grandes sections : 1° histoire des doctrines ; 2° analyse théorique des idées directrices de la morale contemporaine ; 3° étude pratique et pathologique des maladies morales de notre temps, impliquant la recherche des remèdes.

C'est un champ d'études infiniment vaste. Il appartiendra au zèle des auditeurs non moins qu'à celui des professeurs de faire qu'il puisse être entièrement cultivé.

Nous continuons à suivre, pour la publication de ces conférences, l'ordre chronologique adopté l'année dernière, et justifié, dans sa préface, par M. Boutroux.

QUESTIONS DE MORALE

I

LA SCIENCE ET LA MORALE

Par G. Sorel

(9 janvier 1900).

Mesdames, Messieurs.

I

Il y a quelques années, il se produisit un beau tapage lorsque M. Brunetière mit en doute la possibilité de résoudre les questions fondamentales de l'éthique par la science ; des personnes, que l'on croyait fort indifférentes aux spéculations philosophiques, intervinrent avec passion dans le débat, et l'on put se demander si nous n'allions pas voir la France revenir aux beaux jours des querelles scolastiques sur les universaux. Mais pourquoi toutes ces disputes ? Pourquoi une question si abstraite passionnait-elle ainsi les esprits ? C'est que M. Brunetière avait posé un problème social, et l'avait posé sur son véritable terrain, c'est-à-dire sur le terrain métaphysique. Depuis Aristote les philosophes ont revendiqué le droit de traiter, par des principes métaphysiques, les théories sociales ; les *petites sciences* inventées par les modernes, ces petites et nouvelles sciences fort ambitieuses, n'ont pas changé les véritables relations des choses et, aujourd'hui comme au temps des Grecs, les métaphysiciens sont seuls compétents pour discuter les questions sociales, d'une manière utile.

Parmi les personnes qui applaudirent M. Brunetière, beaucoup furent séduites par l'expression retentissante « *banqueroute de la science* » : les écrivains étrangers aux recherches philosophiques croient assez volontiers qu'on ne peut bien défendre la morale qu'en sacrifiant la science ; au commencement de ce siècle, quand il se produisit une si forte réaction contre les idées du *temps des lumières*, on mit souvent en doute les droits de la raison et on accorda une valeur extraordinaire à la tradition ; tout le monde sait avec quelle énergie l'Église condamna ses trop zélés défenseurs [1]. On peut, je crois, dire qu'en général *si l'homme perd quelque chose de sa confiance dans la certitude scientifique, il perd en même temps beaucoup de sa confiance dans la certitude morale.*

Notre civilisation occidentale, si largement pénétrée de l'esprit hellénique, repose sur le postulat de l'identité fondamentale des lois de l'esprit, que nous raisonnions sur les créations de notre industrie ou sur nos institutions morales. Ce postulat ne semble pas être très naturel ; car il paraît manquer, en grande partie, dans les civilisations orientales et c'est à cette cause que j'attribue la faiblesse juridique des peuples qui n'ont pas reçu, par l'intermédiaire de l'Église romaine, l'influence bienfaisante de la culture classique. Ce fut une époque décisive pour l'avenir, que celle où de grands esprits introduisirent la philosophie péripatéticienne dans l'enseignement de l'Église : ils imprimèrent à la pensée occidentale un mouvement qui n'a point cessé de s'étendre [2].

A côté de la science parvenue à sa pleine maturité,

(1) La pensée de M. Brunetière est généralement très flottante ; je crois cependant qu'il penche fort vers ces solutions.

(2) Il ne peut être mis en doute que saint Thomas d'Aquin n'ait été un des esprits les plus scientifiques qu'ait connus la philosophie, et qu'il n'ait été le commentateur d'Aristote le mieux pénétré de la pensée du maître. Son commentaire est encore utile, même de nos jours.

ayant acquis la pleine possession de la vérité par la critique de ses résultats, et ayant *subi le jugement souverain de la métaphysique*, il y a un système beaucoup plus étendu qui constitue la science par excellence pour la grande masse du public : c'est un ensemble d'hypothèses cosmologiques, d'appréciations psychologiques et de fictions poétiques, destinées à satisfaire notre curiosité et à répondre aux questions que se pose notre esprit inquiet, lorsqu'il est frappé d'étonnement soit devant les spectacles de la nature, soit devant les faits historiques, qu'il ne comprend pas. Il est fâcheux qu'on donne vulgairement le nom de science à cet ensemble; il n'existe pas de terme dans la philosophie pour le désigner; le mieux serait probablement de l'appeler *cosmologie ou science de la curiosité*.

La science vraie occupe une position moyenne entre cette cosmologie et la technologie, qui résume les règles de la pratique des *arts usuels*[1]. Le plus souvent on a considéré la technique comme une application des sciences théoriques ; et il est assez étrange de trouver cette idée superficielle même chez Marx, bien qu'il ait attaché tant d'importance aux arts usuels. Vico avait deviné le véritable rapport qui existe entre les arts et la science ; il les regardait comme la source de nos connaissances. Encore à l'heure actuelle, bien que la mécanique semble, à peu près complètement, constituée comme science abstraite, je me demande s'il est possible de bien comprendre ses principes sans se reporter au fonctionnement des machines, qui ont conduit à la formulation de ses

(1) Je n'ai pas besoin de rappeler quelle importance Le Play attache à la distinction des *arts usuels* et des *arts libéraux*. « Beaucoup de motifs, dit-il, conseillent d'estimer à un plus haut prix l'influence que les professions usuelles exercent sur la prospérité des nations « (*La réforme sociale en France*, t. II, p. 16). Tout le chapitre XXXII est à méditer ; Le Play, qui était un ingénieur remarquable, signale « l'importance scientifique » des pratiques des ateliers.

thèses fondamentales. Je crois même que la géométrie gagnerait beaucoup à ne jamais oublier ses origines empiriques et que son enseignement pourrait être renouvelé et simplifié, en devenant moins abstrait.

Le praticien ne raisonne jamais comme un homme qui *applique* les théories scientifiques ; il ne voit dans ces théories que des instruments destinés à établir certaines déterminations quantitatives dans un système, qu'il a déjà construit en vertu de ses observations empiriques ; il s'efforce de s'arranger pour trouver dans ce système des aspects propres à permettre l'introduction de méthodes de calcul ; l'architecte combine toutes ses pièces avant d'en *vérifier* la stabilité ; cette vérification est très utile ; mais elle vient, à la fin, comme un moyen auxiliaire.

La cosmologie a été considérée à divers points de vue : tantôt on en fait une vulgarisation de la science, quelque chose comme une science appliquée aux besoins intellectuels des gens du monde, à peu près comme la technologie serait une application aux besoins industriels ; — tantôt on la traite comme une première approximation, comme un premier échelon vers la connaissance ; on lui attribue à tort ainsi la place qui appartient vraiment aux arts usuels ; — enfin on voit en elle une philosophie de la nature, qui résume tout ce qu'il y a d'essentiel dans la recherche scientifique : c'est ce troisième point de vue qui nous intéresse surtout ici.

On a souvent exagéré l'importance des théories cosmologiques, parce qu'on a vu quelques-unes de ces théories servir parfois aux savants pour édifier des recherches scientifiques fécondes. Les hypothèses, au moyen desquelles on aborde l'investigation de la nature, sont des produits de l'imagination et bien souvent on les prend dans les cosmologies existantes, quitte à les arranger suivant les besoins ; mais les hypothèses n'ont que la

la valeur de procédés provisoires, que la science rejette dès qu'elle a atteint la connaissance des lois ; l'utilité qu'elles ont pu avoir ne doit pas nous faire illusion sur leur véritable nature.

L'histoire de l'atomisme nous fournit un curieux exemple de cet emploi d'hypothèses ; jusqu'au XVIIe siècle, il ne servit qu'à des dissertations littéraires ; il était très commode pour tout expliquer, de sorte qu'il n'expliquait rien ; des théories d'un emploi aussi facile ne servent qu'à empêcher les recherches scientiques. Au commencement du XVIIe siècle, il fut employé par les géomètres pour les aider à représenter les phénomènes mécaniques ; mais il a disparu, depuis lors, à peu près complètement.

En général, le succès des cosmologies est nuisible au progrès de la science [1] ; une des causes qui arrêtèrent le progrès des sciences dans l'antiquité fut certainement l'influence prépondérante des vulgarisateurs et des fabricants de philosophies naturalistes à l'usage des gens du monde. M. P. Lacombe rapporte [2], comme un fait caractéristique de l'esprit romain, que l'on ne traduisit pas en latin les grands ouvrages des savants grecs, mais qu'on traduisit trois fois un poème d'Aratus sur le cours des astres ! Il estime [3] que de nos jours le mouvement scientifique a acquis une grande régularité parce qu'il est conditionné par des besoins économiques.

Entre les trois systèmes que je considère ici, on peut poser les relations suivantes : il y a passage des rapports pratiques avec la nature aux produits de l'imagination

(1) Les créateurs de la science moderne eurent plus de peine à ruiner les cosmologies reçues qu'à trouver les lois expérimentales qui portent leurs noms.

(2) P. Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, p. 357.

(3) P. Lacombe, *Op. cit.*, p. 360.

créatrice, en traversant la connaissance scientifique conforme aux lois de l'entendement. A une extrémité se trouvent les arts usuels qui sont, en grande partie, subordonnés aux nécessités mécaniques et enfermés dans les chaînes de la nature ; à l'autre est un art créateur des fantaisies, qui se rend indépendant de la science.

La cosmologie prend dans l'histoire une infinité de formes, depuis la magie des primitifs jusqu'à l'Encyclopédie du XVIIIe siècle ; toutes ces formes sont soumises à des lois générales, qu'il est utile de mettre en relief.

1° Il faut, tout d'abord, rejeter le préjugé qui nous fait croire qu'une *époque de lumières* est inconciliable avec les superstitions ; nous savons aujourd'hui que la loi des *éternels recommencements* domine toute notre psychologie, et nous avons vu des savants de premier ordre se laisser prendre aux fables du spiritisme et accepter les croyances magiques ; c'est que l'homme retourne facilement aux associations d'idées qui caractérisent la logique des sauvages, dès qu'il est soumis à une émotion quelque peu intense. Si donc la magie elle-même ne disparaît point, comment pourrons-nous espérer voir disparaître les formes moins grossières de la *science de curiosité?* Les modifications qu'elles subissent sont assez superficielles et tiennent aux contingences historiques.

2° Toutes les cosmologies sont fondées sur la *confusion des genres ;* leur physique s'humanise et leur psychologie se mécanise. Il résulte de là que les sciences morales — qu'on ne peut cultiver qu'au prix d'observations continuelles, et dont la matière est si fugace qu'il ne faut jamais cesser d'être en doute sur la valeur des observations antérieures, — trouvent moyen de se donner une apparence de raideur, contraire à leur nature. En a-t-on assez fondé, des sociologies, sur les sciences physiques et naturelles? Elles brillent un instant parce que nous

sommes heureux d'avoir des principes, des lois absolues et des manières générales de raisonner, pour pouvoir facilement *justifier* les réformes qui nous sont chères. Mais toutes ces sociologies tombent comme des châteaux de cartes, pour être remplacées par d'autres qui ne valent pas mieux et qui, pour quelque temps, semblent donner un *vernis scientifique* à nos croyances et à nos espérances.

3° Les fictions poétiques, que nous substituons à la réalité, exercent sur notre esprit une influence beaucoup plus grande que les connaissances scientifiques ; celles-ci étant purement intellectuelles, elles se présentent à nous comme des choses étrangères à notre personne, comme des outils que l'on emploie pour un travail et que l'on rejette ensuite. Si les vérités scientifiques n'agissent guère sur les hommes, nous avons la faculté de leur substituer un monde imaginaire, que nous peuplons de créations plastiques, et que nous percevons avec beaucoup plus de netteté que le monde matériel. C'est que ces idoles sont toutes pénétrées par notre volonté et sont les sœurs de notre âme. Lorsque dans ce monde fantastique nous croyons avoir trouvé des lois, nous leur attribuons une force déterminante sur notre volonté, et nous subissons docilement leur tyrannie.

4° Il résulte de là que toutes ces fictions, ces hypothèses, ces théories ont une portée éducative considérable. Préoccupé d'éducation, M. Brunetière reproche à la science de ne pas nous donner de solution aux questions d'origine, questions qu'il regarde comme fort importantes, mais qui ne sont susceptibles d'aucune recherche scientifique ; elles dépendent non de la science, mais de la cosmologie.

Que l'homme descende des animaux, c'est là une thèse portant sur un *accident historique*, impossible à véri-

fier, faute de témoins; mais cette thèse sert, d'après M. Brunetière, à expliquer nos instincts lubriques et féroces : beaucoup de personnes, qui contesteraient les *éternels recommencements criminels*, acceptent docilement l'atavisme animal. Toutes les théories sur l'hérédité sont pleines de superstitions magiques; mais chacun sait quel rôle elles ont eu.

Pourquoi y a-t-il encore, à l'heure actuelle, des gens qui s'obstinent à soutenir que la génération spontanée a dû exister, en dépit des expériences? Pourquoi en 1875 M. Letourneau, écrivant un manuel de biologie, oubliait-il de mentionner le grand nom de Pasteur dans le chapitre consacré à la génération spontanée? Cela s'explique facilement par le désir qu'éprouvent beaucoup de libres-penseurs d'opposer une thèse matérialiste au récit mosaïque de la création : on fabrique une théorie cosmologique dans un but de polémique religieuse, c'est-à-dire dans un but social.

Nous allons chercher à discuter maintenant les conflits qui existent entre la morale et la cosmologie que l'on décore du titre de science.

Tout d'abord, nous rencontrons une discipline que l'on prétend imposer à l'esprit au nom de la science; celle-ci serait, dit-on, impossible si on n'admettait dans le cours des phénomènes l'existence d'une *chaîne d'airain*. Les déterministes, malheureusement, expliquent très mal leurs principes; il n'est pas facile de comprendre comment des phénomènes successifs peuvent s'engendrer par des lois immanentes; trop souvent on nous ramène, tout droit, à la magie. Nous aurons à examiner de près le déterminisme et à chercher comment on peut lui donner une forme intelligible.

Nous demanderons ensuite aux théoriciens, qui prétendent représenter la science, ce qu'ils peuvent nous

apprendre sur la psychologie ; nous ferons porter la discussion sur ce qu'il y a d'essentiel dans la psychologie, c'est-à-dire sur la vie affective ; et nous prendrons ce qu'il y a de plus important pour la science sociale, le rôle de la douleur.

Enfin nous aborderons l'étude de la société elle-même, et nous verrons quelles lumières la science vulgaire peut nous apporter sur le problème capital que notre siècle lègue au xxe, le problème de la juste liberté.

II

Si le déterminisme existe quelque part, c'est évidemment en physique ; mais il faut établir des distinctions nécessaires, si l'on ne veut pas être dupe des apparences. Il y a d'abord le *déterminisme expérimental* : il existe certains mécanismes fabriqués ou arrangés par l'homme, dans lesquels les changements se reproduisent toujours de la même manière : l'expérimentation est indifférente par rapport au temps. C'est une des parties les plus essentielles de la théorie grecque du premier moteur immobile.

Ces groupements sont susceptibles d'une réduction, qui les amène à prendre une expression immatérielle ; c'est ainsi qu'on passe de l'expérimentation à la loi ; mais la loi n'est que le terme de la plus complète abstraction ; la physique mathématique serait impossible si elle ne disposait pas de mécanismes, imaginés par notre esprit, formant une *nature artificielle*, dont les mouvements constituent une *expérimentation idéale*, plus ou moins identique dans ses résultats à l'expérimentation matérielle.

Cette nature artificielle a été, probablement, réalisée pour la première fois dans le système des sphères que les anciens imaginèrent pour se rendre compte des mouve-

ments des planètes ; on remplaçait des déplacements que l'observation nous donne comme des mouvements libres, par des déplacements de mécanismes rigoureusement déterminés.

Le déterminisme scientifique consiste dans la généralisation de ce procédé : on admet que tout phénomène est susceptible d'être reproduit par des mécanismes à mouvement invariable.

Mais il faut savoir si vraiment la nature naturelle peut être remplacée par une nature artificielle ; les anciens philosophes semblent en avoir toujours douté, car ils admettaient l'influence du hasard ; mais les savants ont cru, au siècle passé, qu'il n'y avait aucune différence qualitative entre ces deux mondes. On admettait bien que les lois physiques connues n'atteignent généralement pas très exactement la réalité ; mais on pensait qu'il n'y avait qu'à multiplier les expériences pour passer d'une approximation à une autre et qu'on devait ainsi atteindre, quelque jour, la science vraie et complète. De nos jours, cette belle confiance semble avoir quelque peu diminué : on commence à penser qu'il n'y a rien de commun entre les deux systèmes. On a donc pu employer des mécanismes explicatifs, qui n'avaient rien d'analogue avec les combinaisons que nous montre la nature, et que nos pères auraient rejetés comme étant invraisemblables [1].

Il faut, dès lors, se demander si l'on a eu raison d'abandonner la notion du hasard. Les formules que nous donnent les mécaniciens pour calculer les résistances passives, dont le frottement est le type, ont bien une apparence mathématique et rigoureuse ; mais elles ne s'appliquent qu'à des résultats moyens et les conditions de leur application ne sont pas trop bien connues ; elles

(1) Les mécanismes imaginés par lord Kelvin sont particulièrement remarquables.

semblent beaucoup plutôt représenter des phénomènes de hasard que des phénomènes susceptibles d'être exprimés par de vraies lois. On se tire parfois d'affaire en invoquant la complexité de ces résistances; mais ce n'est là qu'une explication verbale, et la dignité de la vraie science consiste surtout à ne pas se faire d'illusions.

Le darwinisme a réintégré le hasard dans la biologie : Darwin ne nous apprend point pourquoi certains caractères avantageux apparaissent, et il nous explique leur survivance par les hasards des luttes pour la vie. C'est ce qu'ont très bien vu les adversaires du darwinisme ; et on a fait beaucoup d'efforts, assez vains à mon avis, pour dissimuler ce caractère fondamental de la doctrine.

Sans doute les déterministes auraient beau jeu si leurs adversaires prétendaient *démontrer* l'existence du hasard, de même qu'ils sont en mauvaise posture quand on les somme de démontrer le déterminisme dont ils parlent. Beaucoup d'explications fondées sur le hasard sont certainement *en partie* provisoires; mais aussi que de lois regardées longtemps comme absolues sont devenues douteuses ? Le philosophe, qui veut raisonner sur ce qu'il trouve par l'observation, et qui ne prétend pas reconstruire le monde suivant son imagination, acceptera la coexistence des deux principes.

L'illusion des déterministes a été entretenue par les brillants résultats que l'astronomie mathématique à obtenus durant ce siècle. On a cru que toute science avancée doit avoir pour but de *prévoir l'avenir*, comme l'astronomie prévoit la position des astres pour dresser la « *Connaissance des temps* ». Laplace, qui était tout pénétré de l'esprit du XVIIIe siècle, écrivait au commencement de son « *Essai philosophique sur le calcul des probabilités* », la phrase étonnante qui suit : « Une intelligence qui connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la

situation respective de tous les êtres qui la composent (si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse), embrasserait *dans la même formule* les mouvements des plus grands corps et du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle ; et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. » Ceci revient à dire que si l'on pouvait construire une machine astronomique, reproduisant tous les mouvements des corps, en la tournant dans un sens ou dans l'autre, on amènerait devant ses yeux toutes les positions du passé, comme toutes celles de l'avenir ; cela est un vrai altruisme ; la question est de savoir si cette machine peut être construite ; et c'est ce dont Laplace ne s'occupe point [1].

Sous l'influence des idées mises en circulation par la géométrie, on s'est efforcé de trouver dans les sciences sociales des mécaniques propres à prédir l'avenir ; l'histoire économique a été envahie de prétendues lois, qui ont été démenties par les faits. Sans doute on peut trouver, ça et là, quelque prévision qui se soit partiellement réalisée ; mais elle a été formulée au milieu d'une masse énorme d'erreurs ; il n'est pas étonnant qu'on puisse quelquefois avoir des idées justes sur l'avenir ; mais ces appréciations justes n'ont jamais été le résultat des lois qu'on avait formulées. Toute cette fantasmagorie se ramène à une naïveté assez puérile : quand on constate un changement un peu régulier, on dit que *si ce changement* continue à se produire et si les effets s'ajoutent les uns aux autres, il y aura une progression dans l'intensité d'un certain caractère. Il ne faut pas grand génie pour trouver

(1) Laplace suppose aussi que l'analyse est capable de résoudre tous les problèmes ; c'est là une hypothèse qu'on ne discutait guère au XVIIIe siècle, mais qui paraîtra bien hardie à beaucoup de penseurs modernes. Il semble bien vraisemblable que les systèmes de combinaisons mathématiques n'ont que des coïncidences fortuites avec ceux des combinaisons mécaniques.

cette vérité ; mais quand l'expérience montre que les choses ne se sont point passées conformément aux prévisions, alors on met la faute sur le compte des circonstances : il s'est produit des conditions nouvelles et imprévues. Prévoir, ne serait-ce pas, cependant, découvrir ces conditions futures ? Le bon sens dit : oui ; mais nos fabricants de théories disent : non.

*
* *

Quand on veut aller au fond des choses et qu'on ne se contente pas d'accepter les affirmations outrecuidantes des vulgarisateurs, on découvre que toutes les doctrines déterministes constituent un mélange très confus de plusieurs doctrines, que leurs partisans n'ont jamais cherché à bien exposer.

1° Les déterministes considèrent souvent l'esprit comme un être passif, subissant l'action d'un milieu ; c'est en quelque manière un cristal plongé dans une dissolution saline et recevant des couches successives de dépôts. Cette conception trouve sa réalisation partielle dans la science de l'économie abstraite : celle-ci est obligée de considérer l'activité humaine comme engagée dans des réseaux rigides et de traiter les produits de cette activité comme des corps durs, ayant des formes prédéterminées. Mais aussi les conséquences tirées de cette science abstraite sont parfois fort éloignées de la réalité ! Les économistes ont été souvent frappés de l'insuffisance de leur science, qui ne semble propre qu'à traiter des questions d'équilibre ; tous les efforts tentés pour atteindre le mouvement social ont été vains, et paraissent devoir rester vains.

Cette première conception des lois de l'esprit nous interdirait d'aborder les questions qui nous intéressent le plus, c'est-à-dire les changements. Ce que cherche sur-

tout l'activité moderne, c'est la découverte, c'est-à-dire quelque chose qui ne se déduit pas mécaniquement des principes déjà posés, quelque chose qui soit vraiment nouveau. Le nouveau ne s'explique point par les dépôts du milieu, à moins qu'on ne dote ce milieu de puissances mystérieuses et alors, sous prétexte de tout ramener à des causes mécaniques, on tombe dans la magie.

2° On affirme encore que si notre esprit est doué d'une réelle spontanéité, l'effet en est nul, à cause du mélange de tant de volontés divergentes; de ce mélange résulterait un mouvement analogue aux mouvements naturels. Cela est vrai en très grande partie ; car tous les systèmes de déterminisme ont une certaine apparence de vérité ; mais il n'y a pas dans le monde que des êtres isolés ; il y a aussi des combinaisons stables, des masses solides que n'ébranlent point les contingences ordinaires de la vie, et par l'intermédiaire desquelles l'homme agit efficacement sur les sociétés par les changer. Je n'ai point besoin de rappeler quelle importance Rousseau attachait à la disparition des associations particulières [1], et tout le monde sait quelle est l'influence des institutions sur l'évolution sociale.

3° Enfin on a prétendu que l'action humaine ne saurait être efficace que si nous nous conformons aux procédés que suit la nature. En s'appuyant sur ce principe, on a soutenu qu'en observant le monde animal nous pourrions trouver les bases d'une morale scientifique.

Mais plus nous avançons dans l'étude de la nature, en même temps que nous parvenons à mieux connaître nos

(1) Rousseau, *Contrat social*, livre II, ch. III. « La volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport aux hommes et particulière par rapport à l'État : on peut dire qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes. Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général. » Singulier raisonnement fondé sur la théorie des moyennes et le calcul des probabilités !

propres procédés de production, plus aussi nous découvrons qu'il y a une incompatibilité absolue entre les processus naturels et ceux de notre technique. Ce n'est pas en imitant les mouvements des organes animaux, observe Reuleaux[1], mais c'est en combinant des formes mécaniques toutes nouvelles, que nous arrivons à posséder des moyens de travail puissants et parfaits.

Sous quelque forme qu'il se présente, le déterminisme se montre un adversaire de la science ; car il aboutit toujours à affirmer l'impuissance de notre force créatrice ; or, nous *n'avons de science que dans la mesure où nous avons de la force pour gouverner le monde*. Les philosophes qui prétendent nous imposer le respect des *forces immanentes*, qui prétendent nous soumettre à de prétendues lois de l'histoire, nous demandent de faire abandon de notre raison et de reconnaître des puissances mystérieuses.

En réalité, l'influence de ces doctrines sur la pensée moderne a été des plus minimes, parce que des circonstances économiques et des luttes sociales très âpres ont exercé sur nos contemporains une action motrice tout à fait déterminante. Il existe, à l'heure actuelle, entre les divers groupes, une émulation bienfaisante pour créer des institutions de toute nature ; partout on éprouve le besoin de s'associer, de s'instruire, d'innover ; et le monde marche en dépit des théoriciens.

III

Nos pères ont cru que la science devait se proposer le problème de faire disparaître la douleur ; les projets de

(1) Reuleaux. *Cincématique*, trad. française, p. 534. « Il n'y a guère que les rêveurs qui cherchent encore, de temps à autre, à imiter les procédés naturels. »

réformes sociales, fondés sur cette donnée, ont été fort nombreux au commencement de ce siècle ; à l'heure présente, beaucoup de personnes croient encore que la question sociale n'est pas une question de *justice*, mais une question de *bonheur*.

Les premiers effets de la grande transformation industrielle avaient été de rendre le travail très dur et les journées très longues ; on se préoccupait beaucoup de le transformer en un *sport*[1], et l'on voulait établir des courtes séances. Toutes ces fantaisies nous semblent aujourd'hui. assez puériles, parce que le machinisme a permis de réduire beaucoup la dépense de force musculaire, parce qu'il a fait disparaître la division parcellaire du travail décrite par A. Smith, qui réduisait l'homme à l'état de mécanisme, et enfin parce qu'il requiert surtout l'attention. Il est vrai qu'il y a cinquante ans l'*attention* semblait encore plus pénible à supporter que le travail musculaire ; M. Mosso nous a appris[2] que des hommes très vigoureux peuvent, en effet, éprouver de grandes souffrances quand on leur demande le moindre effort de ce genre. Aujourd'hui l'ouvrier de la grande industrie s'est adapté aux conditions nouvelles ; et les utopies anciennes sur le travail attrayant ont perdu tout crédit.

Toutes les utopies que provoquèrent les misères passées offrent un réel intérêt, quand on les considère comme des manifestations de la profonde pitié pour la douleur immense qui étreint l'humanité. Mais le tort de leurs auteurs

(1) Proudhon a combattu, avec beaucoup d'énergie, l'utopie du travail attrayant ; il soutenait que, par le fait de la civilisation croissante, le travail va toujours en s'aggravant. Corbon de son côté a adopté la même idée, et s'élève contre l'utopie de ceux qui croient qu'à l'aide des machines l'homme pourra se passer de travailler (*Le secret du peuple de Paris*, p. 385). L'un et l'autre signalent fort bien l'importance morale du travail.

(2) Mosso, *La fatigue intellectuelle et physique*, trad. française, p. 77 (Alcan).

fut, — sous l'influence de préjugés scientifiques, — de proposer des solutions fondées sur une conception optimiste du monde. Les remèdes proposés étaient sans efficacité ; on s'aperçut assez vite de la naïveté de toutes ces constructions et le résultat de l'optimisme scientifique fut un profond découragement. Parmi les causes du triste scepticisme moral qui caractérisa les parties moyennes de ce siècle, il faut compter l'idée de l'impuissance de l'homme, idée qui se propagea à la suite des échecs des programmes réformateurs. D'ailleurs, tout optimisme aboutit à faire douter de tout, parce qu'il nous berce de trop d'illusions.

Nous ne devons pas nous proposer de chercher les moyens de faire disparaître la douleur ; nous ne prétendons pas, non plus, faire l'apologie paradoxale de la souffrance ; mais nous avons à savoir quel rôle elle joue dans la psychologie normale.

L'erreur fondamentale des optimistes scientifiques a été de considérer le plaisir et la douleur comme deux pôles entre lesquels se fait un mouvement, en sorte qu'ils ont été amenés à croire que l'on pourrait faire passer toute la vie affective au pôle du plaisir, au lieu de la laisser errer à l'aventure. Changer la douleur en plaisir, c'était le problème qu'on se posait quand on voulait réaliser le travail attrayant.

Les psychologistes se sont trouvés fort gênés pour traiter ces questions à cause de leurs préoccupations de science mécanique ; ils ont considéré la vie affective du point de vue quantitatif ; ils ont dit que le plaisir est l'augmentation, que la douleur est la diminution d'une quantité physique. Rien n'est plus trompeur que l'emploi de ces images mathématiques en psychologie : M. Wundt s'est élevé, avec force, contre les gens qui, sous prétexte de rigueur scientifique, remplacent ce qui

est d'une observation facile par ce qui est d'une observation difficile ou même impossible, qui prétendent expliquer ce qui se voit par ce qui ne se voit pas.

L'expérience nous montre que la douleur est un phénomène extrêmement commun, qui se produit dans les circonstances les plus variées, qui ne caractérise aucun processus particulier; qu'elle soit d'ordre moral ou d'ordre physique, elle semble avoir un fond identique[1], — comme la fatigue est toujours d'une même nature d'après M. Mosso. Mais, d'autre part, l'expérience nous apprend que la douleur produit des conséquences psychologiques prodigieusement variées, suivant les circonstances; tantôt elle nous rend *brutes*, effaçant en nous toute préoccupation morale ; tantôt, au contraire, elle excite une vive ardeur pour le progrès. Il résulte de là que si la douleur est, par un côté, homogène, — elle est, au contraire, susceptible d'un grand nombre de variétés, au point de vue éducatif; c'est par le côté physique qu'elle est homogène, et ainsi les considérations physiologiques se trouvent n'avoir qu'un intérêt médiocre pour nos recherches orientées vers la pratique morale.

La seule utilité de ces considérations est de nous montrer que la douleur se retrouve dans toutes les manifestations de notre activité; M. Ribot[2] n'est pas éloigné de la considérer comme le résultat de l'auto-intoxication des tissus sous l'influence du travail. Peut-être traduirions-nous mieux l'observation en disant que la douleur est la manifestation primordiale de la vie, celle qui nous fournit la preuve irréfutable (pour la conscience) de notre mélange au monde physique, qui nous démontre à la fois notre existence et l'existence du monde.

Quant aux plaisirs, on ne saurait les ramener à une

(1) Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 43 (Alcan).
(2) Ribot, *Op. cit.*, p. 41.

unité quelconque ; ce sont des états fugaces, très variés, très difficiles à observer, qui correspondent à une certaine exaltation et qui revêtent des caractères si spéciaux, dans chaque individu, qu'il faut renoncer à en donner des descriptions générales. Dans le plaisir, nous nous séparons du monde ; nous le considérons comme un *jouet fait pour nous amuser* ; nous croyons que tout devrait être arrangé pour nous plaire. C'est pour cette raison que le plaisir se manifeste surtout en présence des objets d'art créés à notre intention.

Dans notre vie morale, les sentiments où s'unissent le plaisir et la douleur, dans une profonde combinaison, exercent une influence considérable. M. Ribot classe dans cette catégorie le *sublime* [1], qui n'est pas seulement un sentiment esthétique, et qui, tout le monde en convient, touche de très près à la morale. Hartmann signale la même combinaison dans la *compassion* [2], dont l'importance est si grande dans notre vie morale.

Dans la langue de tous les peuples, le mot *amour* s'applique à des sentiments qui engendrent un sacrifice accompli avec joie : c'est ainsi que l'on peut parler de l'amour du héros romain pour sa patrie ; les mystiques nous ont longuement décrit les souffrances qui accompagnent l'amour divin ; l'amour maternel est-il autre chose qu'un long et joyeux martyre ? Les réformateurs sociaux ont écrit sur la famille un tas d'extravagances ; ils ne voyaient dans l'union sexuelle qu'un simple plaisir et ils ne parvenaient pas à comprendre comment un sentiment aussi fugitif pouvait durer ; ils confondaient l'amour avec l'érotisme. Les mystiques, qui ont été de si habiles observateurs de la nature humaine, nous apprennent

(1) Ribot, *Op. cit.*, p. 266.

(2) Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, trad. française, t. II, p 305 (Alcan).

que si l'âme a été vraiment saisie par l'amour, si elle a connu cette combinaison de plaisir et de douleur, il est extrêmement rare qu'elle brise les liens qu'elle a, une fois, acceptés.

Le rôle de la douleur est ainsi très grand dans le monde; l'expérience nous montre que toutes les philosophies fondées sur la seule considération du plus grand plaisir aboutissent à glorifier la passion et à sanctifier un individualisme cynique. Ces philosophies ont beau se présenter avec un grand appareil scientifique, elles n'offrent aucun secours pour la constitution d'une morale sociale, et il semble qu'à l'heure présente elles soient fort en baisse.

IV

A la fin du siècle dernier, les hommes croyaient que la science était assez avancée pour qu'il fût possible d'essayer l'expérience d'un gouvernement scientifique destiné à procurer le bonheur à la grande masse. Cette croyance avait une cause historique facile à découvrir.

Il y a peu de spectacles historiques qui aient exercé sur l'esprit humain une influence aussi prépondérante que celui du développement de la royauté française ; non seulement les rois conquéraient peu à peu leur royaume, le *créaient matériellement*, mais encore ils *constituaient la société française* en introduisant des institutions capables de transformer assez vite les vaincus en fidèles sujets. Ce mouvement se produisait avec une régularité remarquable; nous sommes toujours disposés à croire que la régularité d'un mouvement prouve la supériorité de sa nature et sa conformité à une loi d'ordre supérieur. On a donc considéré la royauté française comme la réalisation du vrai principe social, et au XVIIIe siècle tout le monde

s'occupait d'imiter la France ; si à cette époque notre langue semblait destinée à devenir la langue universelle, comme avait été le latin, cela tenait beaucoup plus au prestige de la royauté qu'au mérite assez contestable (à mon sens du moins) de notre littérature classique.

De là sortit l'idée de l'*Etat intelligent*, qui se chargerait de diriger la société et de faire prévaloir les droits de la raison. On croyait alors que le dernier terme de la philosophie se trouve dans les connaissances générales vulgarisées à l'usage des gens du monde, connaissances que possédaient presque tous les fonctionnaires de l'ancien régime. Il paraissait donc facile de créer une administration tout à fait philosophique ; il suffisait pour cela de perfectionner le recrutement des hommes appelés à diriger les affaires. La formation d'une aristocratie des capacités, la constitution d'une hiérarchie scientifique et enfin l'établissement d'un contrôle supérieur, imprimant une direction unique à des efforts jusqu'alors trop dispersés, — tel fut l'idéal que l'école saint-simonienne chercha à faire accepter ; — elle résumait tout l'effort du siècle dernier.

Le mouvement social semblait donc devoir aboutir à une *dictature scientifique ;* mais tandis que les philosophes discutaient sur la meilleure manière d'organiser le travail, les hommes d'affaires imprimaient au monde moderne une impulsion d'une rapidité vertigineuse. On oublia quelques années les rêves des théoriciens ; mais l'utopie de l'Etat scientifique n'était pas morte ; elle reparut dès que le calme commença à se produire.

A côté d'apologistes intéressés de la hiérarchie, se trouvent les chercheurs des *solutions scientifiques*, qui ne peuvent comprendre qu'on se contente d'un régime soumis au hasard. Ils admettent que l'anarchie industrielle a été nécessaire durant une période de transition ; mais

ils soutiennent qu'il faut chercher à donner à la vie commune une unité conforme à la raison. Le désordre de la démocratie, qui n'est pas moins grand que le désordre de la production industrielle, la vénalité et la corruption des gouvernements modernes, qui ne sont pas moins immoraux que les plus effrontés parmi les spéculateurs, tout cela est journellement dénoncé comme devant disparaître devant un régime scientifique.

La question est mal posée. Que l'on puisse construire l'hypothèse d'un État intelligent, cela est très évident ; mais la facilité même avec laquelle s'improvisaient de pareilles hypothèses, devrait nous mettre en garde ; nous sommes en présence d'une *abstraction*. Les abstractions sont des instruments nécessaires, je ne le conteste pas ; mais il faut savoir aussi reconnaître les présuppositions de fait qui en rendent l'emploi légitime[1].

On croit, assez souvent, que le but de toute science est d'exprimer toutes les relations sous des formes abstraites ; et quelques personnes ont été ainsi logiquement amenées à penser qu'on devrait faire une sociologie mathématique. Les abstractions forment un résidu solide, nécessaire pour la déduction ; mais il ne faut pas croire, avec les argumentateurs du moyen âge, qu'on a raison lorsqu'on a accumulé d'irréprochables syllogismes. Cet appareil n'est qu'un accessoire, qu'il faut constamment renouveler parce que les sciences sociales (comme je l'ai dit) sont éminemment fragiles ; cet appareil, qui nous semble si solide, n'est qu'une ombre qui ne doit pas nous illusionner. Les inventeurs de sciences sociales abstraites prétendent forcer la réalité à se soumettre à leurs abstractions, enfermer le

(1) On commet continuellement le sophisme suivant : on construit des abstractions pour étudier certaines relations dans un système, puis on prétend des abstractions déduire le système. Cette erreur a été fréquente chez les économistes ; il semble que beaucoup de commentateurs de Marx l'aient aussi commise.

mouvement social dans les chaînes qu'a forgées leur imagination.

La moindre observation nous montre que, dans tout pays civilisé, les citoyens sont tenus d'obéir aux ordres de l'autorité, de subir une certaine contrainte éducatrice et d'accepter les décisions judiciaires, — tout comme si les hommes qui obtiennent le pouvoir avaient toujours raison. Les fabricants de théories scientifiques s'emparent de ce fait et construisent là-dessus une politique abstraite ; ils posent le principe du *respect pour la raison qui se manifeste dans l'autorité* ; ils *supposent* que celle-ci sera scientifique, et s'ingénient à trouver des combinaisons pour assurer le recrutement scientifique du gouvernement. Mais comme en attendant la réalisation de leur utopie il faut vivre, ils nous demandent d'accepter, comme si elles étaient scientifiques, des solutions provisoires et imparfaites ; ils nous assurent que dans les sciences appliquées on ne procède pas autrement, qu'on fait aussi des approximations. Cette analogie n'est pas rassurante ; car tous ceux qui ont fait de la mécanique industrielle savent combien de fois des théories acceptées trop à la légère conduisent à mettre tout à rebours dans une construction, à renforcer les parties fortes et à affaiblir les parties faibles.

C'est que la pratique n'est pas une application de la théorie ; c'est un système fondé sur l'observation des faits, auquel les formules des théoriciens servent de moyens auxiliaires de mesure. Il ne s'agit donc pas de s'embarquer à la remorque d'un principe abstrait, il faut examiner comment les faits se coordonnent. Si la loi impose le respect des contrats, allons-nous partir de là pour affirmer que la volonté arbitraire des parties crée l'équité ? Non pas ; nous ne saurions, en effet alors, comprendre pourquoi les lois interviennent si souvent pour

limiter ces volontés arbitraires ; et certains économistes ont été amenés, par leur culte pour les abstractions, à ne pas toujours comprendre la législation industrielle. En réalité, la loi donne la *sanction de la force publique* aux contrats, dans les limites où l'expérience paraît montrer que ces actes ne blessent pas *gravement* l'équité. De même le pouvoir de l'État peut s'imposer, tant que nous observons que ses détenteurs ne vont pas jusqu'au bout de leur force, et n'abusent pas de la violence pour satisfaire leurs passions.

L'expérience montre que cette supposition est continuellement démentie par les faits ; et de là résulte un sentiment général de révolte contre l'autorité, qui semble caractériser notre époque. Le grand avantage des institutions démocratiques n'a pas été de donner le pouvoir aux plus dignes (comme l'espéraient nos pères), mais de dépouiller le pouvoir du prestige que lui assuraient les traditions de l'ancien régime et que voulaient lui faire accorder, *au nom de la science*, les réformateurs.

Les partisans de l'Etat scientifique accusent nos contemporains de ne savoir que détruire ; ils prétendent que la liberté est une formule purement négative, qu'elle se traduit par une révolte ne constituant rien. Leur erreur provient de ce qu'ils ne voient dans la liberté que juste ce que leur permettent d'y voir leurs théories abstraites. Notre siècle a acquis la vraie notion de la liberté ; les économistes nous ont appris que c'est *l'activité productrice de choses utiles dans un but choisi par nous :* il n'y a rien de moins abstrait que cela.

Mais notre siècle a été beaucoup plus loin ; il a commencé à transformer la notion de révolte ; il en a fait une *lutte collective pour la conquête des droits ;* nous voyons se former, sous nos yeux, des institutions toujours plus nombreuses fondées sur cette transformation.

Nos meilleurs observateurs sociaux (MM. de Rousiers, de Seilhac, P. Bureau) nous montrent, par exemple, comment les syndicats ouvriers travaillent à engendrer un droit nouveau, par la formation du contrat collectif. La plainte du faible, tant qu'il reste isolé, demeure instinctive, indéterminée, dépourvue de tout aspect juridique; mais s'il y a une association permanente qui se charge de recueillir ces plaintes, de les transformer en réclamations raisonnées suivant des principes, de poursuivre la réforme de certains *mauvais usages* et de créer de nouvelles règles, alors la particularité s'efface, la révolte s'éteint, et le droit commence à paraître.

Sans doute, les efforts tentés sont encore faibles, si faibles que bien des fois ils passent inaperçus aux yeux des savants, dominés par le culte des abstractions et des théories scientifiques; mais les observateurs soigneux les étudient, et ils voient, au milieu de ces timides et souvent maladroits efforts, se former une philosophie juridique nouvelle. Le mérite de notre siècle n'aura pas été petit si vraiment, comme je le crois, il a enterré les *utopies de l'Etat scientifique*, et s'il à ébauché *pratiquement* de nouvelles institutions qui donneront naissance à une éthique capable d'éclairer le mouvement social.

II

L'ÈRE SANS VIOLENCE

Par Gaston Moch

(14 janvier 1900.)

Mesdames, Messieurs.

Au moment où j'entreprenais de préparer pour le Collège libre des sciences sociales une série de conférences sur l'*Evolution de l'Humanité vers la Paix*, il m'a semblé qu'il y aurait avantage à isoler de ce sujet certaines considérations pour les présenter aux auditeurs de l'Ecole de Morale.

Ces considérations sont celles qui constituent la partie purement idéale, je dirai même utopique, de la doctrine pacifique.

Ainsi, je ne crains pas d'insister sur ce mot, c'est d'un idéal, d'une utopie, que je vais vous entretenir aujourd'hui. Mais, ici, une digression s'impose.

Nous sommes accoutumés, nous qui pensons que l'humanité, partie de la barbarie, de l'animalité même, s'élève sans cesse par une évolution qui nous conduit aujourd'hui à pressentir seulement ce que sera un jour la civilisation, nous sommes accoutumés, dis-je, à nous entendre qualifier de rêveurs, d'idéalistes, d'utopistes. Eh bien, ces noms qu'on nous applique ironiquement, et parfois avec une véritable hostilité, nous devons les

revendiquer, et nous les revendiquons hautement. A la condition, il est vrai, qu'on s'entende sur le sens à leur donner.

Je n'ai pas à vous dire quel est le rôle considérable que le rêve, l'idéalisme, l'utopie, jouent dans l'évolution des sociétés vers le Mieux. Les belles leçons de M. Eugène Fournière sur *l'Idéalisme social* sont certainement présentes à vos mémoires. Vous savez que nos rêves, si audacieux soient-ils, ne sont pas un produit spontané de notre imagination, mais une simple transformation d'idées antérieures, lesquelles ne sont, comme toutes les idées possibles, que des résultats d'expérience, et par là se rattachent à la réalité ambiante, font corps avec elle. Comme vous l'a dit M. Fournière, dans ce beau chapitre, si bien intitulé *l'Idéalisme, forme pensée de l'évolution :* « L'idéal est une espérance faite de souvenirs. On conçoit alors que l'avenir soit formé de la combinaison du passé et du présent. L'esprit humain n'invente ni ne crée. Inventer, créer, sont des mots que nous appliquons aux combinaisons qui des choses anciennes font naître des choses nouvelles. Ainsi se conforme l'esprit aux faits, dont il est d'ailleurs l'émanation et l'expression. Ainsi se fortifie dans le domaine de la pensée la loi d'évolution, reconnue exacte dans le domaine des faits.....

« L'idéalisme étant une irrésistible tendance à une vie meilleure, plus complète, prolonge en esprit les réalités actuelles. N'est-il pas, par là même, la forme pensée de l'évolution? Qu'est-ce donc qui empêche qu'il n'en devienne l'agent conscient? Ne l'est-il pas d'ailleurs, ne l'a-t-il pas été de tout temps?....

« Appliqué à la morale, à la politique, à la sociologie, l'idéalisme éclairé par la science peut avoir la valeur et l'utilité de l'hypothèse dans les sciences naturelles[1]. Cette

(1) Il est à peine besoin de rappeler que c'est Auguste Comte qui a indiqué que l'utopie joue en sociologie le rôle qui revient à l'hypothèse

force, alimentée par la connaissance du réel, disciplinée par la raison, doit être un des propulseurs essentiels de l'évolution individuelle et collective. La mépriser ou la négliger, c'est la laisser aux mains inexpérimentées de ceux qui ne cherchent par des enseignements dans le passé, mais des exemples. »

De là vient la puissance créatrice de l'utopie, ou plutôt, suivant la remarque faite plus haut, sa puissance transformatrice. « L'utopiste », dit M. Fournière, « n'annonce pas seulement les faits. Son action les prépare, et ses successeurs les réalisent. »

Or donc, quelle est, dans l'idée pacifique, la part de réalité déjà existante, et quelle est la part d'utopie ?

La part de réalité, je la montrerai dans les conférences que je dois faire au Collège libre des sciences sociales. Et, pour cela, je n'aurai qu'à m'inspirer de l'exemple du philosophe à qui l'on demandait de prouver l'existence du mouvement, et qui se mit tout simplement à marcher : puisqu'il se trouve des gens pour contester que l'humanité évolue vers un état pacifique, j'étudierai le mode sui-

dans les sciences naturelles. Presque dans les mêmes termes que M. Fournière, M. Alfred Fouillée écrivait récemment, dans *La France au point de vue moral* : « Loin d'être en contradiction avec la réalité, l'idéal est la réalité même interprétée dans son mouvement et dans son aspiration. »

Ces notions sont familières aujourd'hui à ceux qui appliquent la méthode scientifique à l'étude des questions sociales. Mais il est nécessaire d'y insister, en présence du ton dédaigneux avec lequel ceux qui sont les véritables rêveurs, c'est-à-dire ceux dont les conceptions s'appuient sur des idées aujourd'hui dépassées, décrient l'idéalisme social.

J'ajoute, pour répondre d'avance à une objection qui se lèvera d'elle-même à la lecture de ce qui suit, que le mot d'utopie est pris ici dans son sens courant, et non dans son sens étymologique. Je ne parle pas d'un de ces romans comme il s'en publie à foison, et dans lequel on cherche à établir de toutes pièces le tableau d'une société qui n'existe encore (et disent les adversaires, qui n'existera jamais) en aucun endroit ; je prends simplement ce mot dans le sens qu'on lui donne quand on nous traite d'utopistes, celui d'un rêve lointain auquel on ferait mieux de ne pas s'arrêter.

vant lequel cette évolution s'est déroulée jusqu'à notre époque, et celui, tout différent, par lequel elle achève de s'accomplir.

Quant à la part d'utopie que contient l'idée pacifique, elle se définit par ce simple mot : *abolition de la violence.*

Il convient donc de se demander si, en prononçant une parole semblable, nous sommes, ou non, dans les limites de l'utopie admissible, de l'utopie saine et féconde, de celle qui n'est que le prolongement — non poussé trop loin — des faits observés.

Aux débuts de l'humanité, la violence était le seul aspect que pussent revêtir les rapports entre hommes — tout au plus la mère et son nourrisson présentaient-ils, au milieu de la brutalité générale, l'exception d'un instinct opposé, gage de la solidarité future. A cela, quoi d'étonnant ? Quand deux chiens affamés trouvent un os, ils se le disputent à coups de dents, et le vainqueur, c'est-à-dire celui des deux qui a le moins souffert dans la lutte, garde toute la proie pour lui seul. Si ces chiens avaient je ne dirai pas des cerveaux d'hommes, car c'est à peine si les hommes commencent à valoir mieux, mais s'ils avaient le cerveau fait comme l'auront les hommes futurs, ils comprendraient qu'ils feraient mieux de se partager cet os, et, une fois réconfortés, de s'en aller ensemble à la recherche de quelque nouvelle pitance. Or, si je vous ai dit à l'instant que c'est à peine si nous commençons à valoir mieux que ces chiens, il est certain que nos premiers aïeux ne valaient absolument pas mieux : le plus fort tuait le plus faible pour lui arracher ce que celui-ci avait pu se procurer. Et, si le plus faible ne possédait même pas quelque proie qui pût lui servir de rançon, le plus fort le tuait pour le manger ; on peut même supposer que c'est de cette dernière manière — par l'anthropophagie — qu'ont

débuté les relations entre humains. Si pessimiste que l'on soit, on sera bien obligé de convenir que nous avons accompli quelques progrès par rapport à la moralité générale de l'homme des cavernes.

Eh bien, notre utopie consiste à croire, et à croire fermement que ce progrès réalisé — progrès déjà bien considérable, quoi que prétendent les esprits chagrins — n'est qu'un premier pas de parcouru sur une route indéfiniment longue. Elle consiste à déclarer que, puisque la moralité des hommes est allée sans cesse en s'améliorant — bien entendu, sauf d'inévitables régressions momentanées, simples oscillations de la courbe du progrès — elle continuera de s'améliorer encore. En un mot, en face des gens qui disent que les hommes se battront toujours parce qu'ils se sont toujours battus, nous nous bornons à avancer qu'il est peu probable qu'une évolution, qui dure depuis des milliers de siècles, se soit brusquement arrêtée en l'an de grâce 1900. Franchement, une telle assertion n'est pas bien audacieuse !

Mais pour qu'une utopie — c'est-à-dire, en somme, une hypothèse sociologique — soit admissible, il ne suffit pas qu'elle ne soit point déraisonnable en soi : il faut encore qu'elle soit réalisable dans un laps de temps qui ne soit pas démesuré. Il est évident qu'une utopie, exagérément extériorisée dans le temps, perd toute attache avec la réalité et ne saurait avoir aucune portée pratique : elle relève de la poésie, et non plus de la sociologie.

Mais, ici encore, l'utopie pacifique n'est nullement en défaut, quoi qu'on en puisse penser à première vue. Elle repose en effet sur ce fait d'observation que, grâce aux mille progrès accomplis depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'à notre époque, dont les découvertes si surprenantes ne marquent encore que le début de l'ère du

machinisme, le mouvement général de la civilisation est un mouvement *rapidement accéléré*. Sans doute, le chemin qui nous reste à parcourir dans la voie de la pacification est bien long ; et l'homme pacifique diffèrera peut-être de nous autant, sinon plus, que nous ne différons de l'homme des cavernes ; mais tous les agents de l'évolution pacificatrice se sont transformés et ne cessent de se transformer encore dans le sens d'une action de plus en plus énergique, de plus en plus rapide, et c'est à une vitesse de plus en plus grande que l'humanité franchit les dernières étapes qui la séparent du but.

C'est là un ordre d'idée sur lequel je reviendrai tout à l'heure. Il me suffit d'indiquer, pour le moment, que nous ne négligeons nullement cette considération essentielle du temps nécessaire à la réalisation de notre idée, et que notre utopie est donc bien une de ces hypothèses légitimes et bienfaisantes dont je parlais en commençant ; car elle a ses racines dans les faits existants, et loin de s'écarter brusquement et exagérément de ces faits, elle se borne à en prolonger la trajectoire dans des limites qui n'ont rien que de raisonnable.

On nous objecte couramment que la réalisation de l'idée pacifique implique une « transformation radicale de la nature humaine », c'est-à-dire qu'elle est subordonnée à une condition indispensable,... mais irréalisable.

Une transformation de la nature humaine, c'est là un bien gros mot. Encore faudrait-il, avant de l'employer, le préciser quelque peu. Pour ma part, j'avoue que je ne sais pas du tout ce que c'est que la nature humaine. Ou plutôt, il me semble qu'il a déjà existé sur terre une quantité de natures humaines différentes, autant de natures humaines qu'il y a eu d'hommes, si l'on prend le mot dans un sens individuel, et autant qu'il a existé de

tribus, de peuplades et de nations, si on lui donne un sens collectif. Il y a eu la nature humaine de l'anthropoïde primitif — un être assez peu sympathique, suivant toute apparence — puis celle de ses lointains descendants, qui furent encore d'abominables sauvages ; puis celle des premiers civilisés, que nous sommes en droit de qualifier tout au moins de barbares ; et il y a bien loin encore des contemporains de Ramsès à ceux de Nabuchodonosor, du citoyen romain au chevalier du moyen âge, de ce dernier à son serf. Je vous épargne une plus longue énumération de contrastes : vous estimerez, j'espère, avec moi, que, quand on considère les termes actuellement extrêmes de la série, c'est-à-dire, pour employer le vocabulaire de Haeckel, d'abord le *Pitecanthropus alalus* (ou « homme-singe muet »), et son descendant l'*Homo stupidus* (je me dispense de traduire), et, d'autre part, les auditeurs de l'Ecole de Morale en l'an 1900, on est mal venu à parler de je ne sais quelle nature humaine, immuable et sacro-sainte !

Eh ! sans doute, nous ne nous en cachons nullement, nous considérons comme indispensable une transformation de la « nature humaine » actuelle ; mais cette transformation ne nous apparaît nullement comme destinée à rester perpétuellement à l'état de pieux désir.

Nous savons que cette « nature humaine » n'a cessé de se transformer et de s'affiner ; nous savons que depuis deux ou trois siècles, et surtout dans le courant du siècle qui finit, les agents de ce perfectionnement se multiplient et, si l'on peut dire « s'intensifient » dans des proportions formidables ; et, partant de là, nous nous refusons à admettre que ce progrès continu et sans cesse accéléré puisse aboutir, contrairement à toutes les lois du monde physique, à un arrêt instantané.

Au reste, il nous est facile de saisir sur le fait des modi-

fications profondes et rapides de cette nature humaine qu'on prétend soustraire à l'universelle loi de l'évolution.

Depuis le jour où l'on s'est avisé qu'il était plus avantageux de faire un homme prisonnier et de l'obliger à travailler, que de le tuer pour le manger, c'est-à-dire depuis les premiers temps de l'humanité, jusqu'à une époque toute récente, toutes les sociétés humaines ont reposé sur l'institution de l'esclavage, proclamée nécessaire et légitime par les plus grands philosophes de l'antiquité. Et, si le christianisme a substitué d'abord le servage à l'esclavage, du moins n'a-t-il fait bénéficier de cette réforme que les chrétiens, et encore, à la condition qu'ils fussent de race blanche. Le roman célèbre de Mme Beecher-Stowe, *La case de l'oncle Tom*, est de 1852 ; et de 1860 à 1864, les Etats-Unis furent à feu et à sang parce que la moitié de leur population refusait encore d'admettre l'abolition de l'esclavage. Il y a quarante ans de cela ; or, aujourd'hui, personne n'oserait plus défendre l'esclavage ; et quand nous apprenons qne, dans quelque possession d'outre-mer, des colons tentent de le rétablir d'une manière détournée, nous voyons dans ce fait un crime qui soulève une indignation générale. Ainsi, en moins d'un demi-siècle, une institution qui avait existé de tous temps, que l'on considérait comme légitime et nécessaire, est devenue un objet de scandale.

Que dire de l'égalité devant la loi, de la liberté du travail, de l'abolition de la torture, de la liberté de conscience ? Dans la seconde moitié du siècle dernier, ces idées étaient le privilège du petit groupe d'utopistes auquel nous devons l'Encyclopédie. Il fallut vingt années pour publier ce monument du progrès humain ; son dernier volume parut en 1772 ; et dix-neuf ans plus tard, les rêves des utopistes étaient réalisés, à la fois aux Etats-Unis (Déclaration des Droits ou, « Amendements à la Constitution », proposés

en 1789 et ratifiés le 15 décembre 1791), et en France (Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, du 5-14 septembre 1791).

Aujourd'hui, ces principes sont à la base du droit public de toutes les nations civilisées ; s'il arrive que leur rayonnement s'affaiblisse parfois, tantôt dans un pays, et tantôt dans un autre, nous savons qu'il ne peut s'agir là que de régressions momentanées, d'oscillations inévitables de la courbe du progrès : ceux mêmes qui sont disposés à les violer, ne manquent pas de leur rendre un hommage hypocrite et de s'en réclamer, tant ils savent que ces idées sont dès maintenant profondément imprimées dans la conscience universelle.

Ainsi, l'égalité devant la loi, l'abolition de la torture, la liberté de conscience, ont été des utopies pour le bisaïeul d'un homme de notre génération, et des vérités réalisées pour son grand'père. De même, l'abolition de l'esclavage était une utopie pour nos grands'pères, et nos pères l'ont vu réaliser. Et bien certainement le rétablissement des castes, de la torture, de la religion d'État et de l'esclavage, de ces institutions naguère considérées comme voulues par toutes les lois divines et humaines, nous semblerait aujourd'hui une entreprise à la fois criminelle et chimérique.

Eh bien, pareillement, nous pouvons affirmer qu'une notion nouvelle est née depuis peu, qui transformera prochainement la face du monde. Cette notion, c'est celle de la *solidarité humaine*.

Le mot de solidarité est nouveau venu dans le langage politique et social ; en 1877, Littré ne lui attribuait encore, en outre de ses significations juridique et physiologique, qu'une définition de « langage courant » ; c'est, disait-il « la responsabilité mutuelle qui s'établit entre deux ou plusieurs personnes ». Aujourd'hui, une telle définition

nous semblerait bien insuffisante. La solidarité ne nous apparaît plus comme un lien facultatif qui, dans des circonstances données, s'établit entre diverses personnes, et pourrait tout aussi bien ne pas s'établir, mais comme un lien naturel, permanent, qui unit tous les hommes, bon gré, mal gré, et qu'ils en aient connaissance ou non !

Oui, il existe une harmonie générale de tous les intérêts moraux et matériels de l'humanité, et c'est cette harmonie que nous appelons la solidarité humaine. Quiconque agit contre cette harmonie nuit au corps social tout entier, et se nuit à soi-même par une répercussion fatale, lors même qu'il aurait cru agir dans son propre intérêt, supposé par lui distinct de celui des autres hommes.

C'est là une loi naturelle, au même titre que les lois qui régissent la chute des corps ou leurs combinaisons chimiques. Et toutes les grandes doctrines de philosophie sociale que ce siècle a produites aboutissent à cette notion sublime de la solidarité humaine, par quelque voie qu'elles aient cherché à reconnaître l'avenir de l'humanité : je vous rappellerai seulement, à cet égard, les noms de Saint-Simon, d'Auguste Comte et de Fourier, et, en tout dernier lieu, je ferai allusion à la théorie organique des sociétés, autour de laquelle se livrent encore d'ardents combats. Qu'on admette ou non cette théorie dans toute sa rigueur, qu'on n'y voie qu'une comparaison ingénieuse, un moyen commode de raisonnement, ou que l'on considère réellement l'Humanité (par un H majuscule) comme un être supérieur composé avec des hommes comme l'homme est composé avec des cellules, une chose est certaine : c'est qu'il est impossible aujourd'hui de méconnaître qu'une étroite solidarité relie tout homme à ses voisins ; que, de proche en proche, cette solidarité s'étend aux hommes les plus éloignés de lui dans le temps et dans l'espace, comme une onde sphérique se propage indéfiniment au

sein de la matière ; et qu'enfin toutes ces ondes de solidarité, s'entre-croisant et se recoupant, créent autour de chacun de nous un réseau inextricable dans lequel nous sommes étroitement enserrés.

Présentée comme je viens de le faire, la notion de la solidarité humaine apparaît comme d'origine essentiellement philosophique ou scientifique, et il semble qu'elle devrait être et rester l'apanage des cerveaux de l'élite.

Il n'en est rien pourtant, et la moindre observation permet de constater que, si elle s'est emparée, d'une manière certainement définitive, de ceux qui sont placés au sommet de l'échelle mentale, elle se répand dès maintenant, et non moins sûrement, dans les masses populaires; c'est sur les hommes qui occupent une situation intermédiaire, sur ceux qui sont relativement satisfaits de leur sort et qui ont un peu plus d'instruction que la masse, mais moins de curiosité que les savants, qu'elle a eu jusqu'ici le moins de prise.

Dans les masses populaires, en effet, la notion de solidarité devait apparaître dès qu'un peu d'instruction leur permettrait de réfléchir sur leur condition misérable. Ici, elle n'est pas, comme chez les savants, la conclusion d'études désintéressées, d'observations froidement recueillies et méditées dans le silence du cabinet : elle est le fruit d'une douloureuse expérience personnelle, elle est le remède unique, mais souverain, qui s'offre à la souffrance humaine, du jour où la raison s'est enfin ouverte à cette vérité si simple que ce n'est pas entre eux que les hommes doivent lutter pour l'existence, mais côte à côte.

C'est là, précisément, ce qui en fait la force. La notion de la solidarité humaine a ses racines au plus profond de la conscience de l'homme qui souffre. Quand elle aura

achevé de se dégager des considérations qui l'obscurcissent encore — vieux préjugés, haines irréfléchies, excitations malsaines — elle sera le plus puissant mobile qui ait encore agi sur l'humanité pour l'emporter vers des destinées meilleures. Et, ce jour-là, les esprits timides ou rétrogrades qui nous opposent aujourd'hui l'impossibilité de changer la nature humaine, nous chanteront encore la même antienne : seulement, ils soutiendront que le sentiment de la solidarité a toujours existé, qu'il était inné en l'homme !

Ce jour-là, la guerre aura vécu. Mais, en même temps, nous en aurons fini avec bien d'autres maux qui désolent aujourd'hui l'humanité.

Il importe de le noter, en effet, l'abolition de la guerre ne saurait être envisagée comme un phénomène historique isolé ; j'entends l'abolition de ce qu'on nomme communément la guerre, c'est à dire de la lutte à main armée entre les nations.

En même temps que la guerre, nous devons considérer quantité de fléaux non moins pernicieux, et qui réagissent les uns sur les autres, de telle sorte qu'il est illusoire de vouloir en finir avec l'un d'entre eux sans s'attaquer en même temps à toute la série : car celui qu'on aurait supprimé isolément serait aussitôt reconstitué par l'action persistante des autres.

Tous ces fléaux — la guerre, le duel, les luttes économiques, les luttes religieuses, et bien d'autres encore, ne sont que les divers aspects que revêt le mal fondamental dont souffre encore l'humanité, l'esprit de violence et de domination.

Ce fait a été énoncé, non certes pour la première fois, mais en un langage particulièrement élevé, par le colonel Moritz von Egidy, un des plus grands esprits qu'ait

produits l'Allemagne contemporaine, un homme qu'une mort prématurée vient de faucher en pleine vigueur et en pleine action, mais dont les disciples enthousiastes s'attachent à propager la doctrine et les exemples.

« Notre but, » écrivait Egidy [1], « n'est pas simplement d'abolir la guerre, mais de préparer l'*ère sans violence*.

« La guerre, en effet, n'est qu'un des symptômes de l'imperfection morale où s'attarde le monde civilisé. Elle n'est pas le mal lui-même ; elle n'est qu'un acte de violence, résultant d'un sentiment insuffisant de la justice, et qui s'accomplit entre les États, exactement comme d'autres actes de violence, — provenant des mêmes causes, et tout aussi haïssables et funestes, se commettent journellement au sein de chaque nation civilisée, en pleine période qualifiée de paix..... C'est la *violence* qui est le mal. Et si nous voulons combattre la guerre, c'est donc à la violence qu'il faut nous attaquer.

« Quand nous parlons d'instituer la paix, nous n'entendons point que, de toutes les conditions actuelles de notre existence, la guerre seule doive être abolie ; ils se trompent, ceux qui croient à une disparition possible de la guerre, alors qu'à tous autres égards les hommes resteraient ce qu'ils sont. Nous ne pouvons, nous ne devons nous représenter la paix que dans une société entièrement transformée, c'est-à-dire comme suite d'un perfectionnement intime des hommes, qui sont les artisans des conditions futures. De même que la guerre n'est qu'un des phénomènes caractéristiques de notre époque de violences, ainsi la paix ne doit nous apparaître que comme un des caractères d'une future *ère sans violence*. A nous de nous élever à une telle hauteur : notre génération, instrument de la mystérieuse loi d'évolution, est prédes-

(1) *L'Ère sans violence*, par M. von Egidy et Gaston Moch, Paris, Editions de la *Revue Blanche*, 1899.

tinée pour cette œuvre ; c'est *en nous-mêmes* et *dans nos semblables* que nous devons préparer, inaugurer, développer et cimenter enfin l'ère sans violence.

« Comment se représenter cette ère sans violence ?

« Un penser nouveau devra se saisir de nous. Non qu'il s'agisse d'imaginer des idées que personne encore n'a conçues. Mais certaines idées ont mûri, auxquelles nous devons donner une forme, un corps, la vie.

« C'est dans les notions de « paix » et d' « ère sans violence » que nous trouverons le principe de ce penser nouveau. Les mots guerre, époque de la violence, désignent la nation ou l'humanité *désunie*, les hommes à l'état d'antagonisme réciproque. Aujourd'hui, les hommes saisissent toute occasion, tout prétexte, pour se diviser en deux groupes, deux partis, deux armées : cette disposition doit faire place à un état moral plus élevé, défini par la notion de la *solidarité humaine*.

« Nous sommes solidaires les uns des autres. Solidaires, tous les hommes d'une même nation. Solidaires également, les nations, qui forment une même grande famille, le monde civilisé, l'Humanité. »

De l'idée de solidarité, nous montre ensuite Egidy, découle celle de l'égalité en droit, aussi bien pour les nations que pour les individus ; égalité qui n'implique nullement l'uniformité, l'identité — où l'on ne pourrait voir qu'une insupportable tyrannie — mais qui se définit par ce fait que tout individu, toute nation « a un droit égal au respect de son être moral ».

La reconnaissance de ce droit développe, toujours dans la nation comme dans l'individu, la *conscience de sa personnalité*, d'où se déduit le *droit de disposer de soi-même*, lequel n'est limité que par le droit analogue du voisin, c'est-à-dire par les devoirs de l'individu envers la collectivité.

« En sauvegardant énergiquement notre droit à disposer de nous-mêmes, en respectant avec le même soin ce droit chez nos voisins — nos égaux — nous nous élevons à la *tolérance*. Celle-ci ne se borne pas au terrain confessionnel, où il va de soi qu'elle doit être pleine et entière. Elle s'étend aussi évidemment, aussi absolument, à tous les autres domaines : l'ère sans violence exige des hommes capables de supporter que leurs voisins diffèrent d'eux par le langage, par la cuisine, voire par la coutume !

« Enfin la tolérance, appliquée aux choses de la justice, nous enseigne l'*indulgence ;* elle nous fait comprendre l'erreur ou la chute du prochain : elle nous montre à distinguer entre la personnalité d'un homme et ses torts, réels ou supposés. En même temps, ce sentiment supérieur de la justice nous apprend à expliquer ces torts par les conditions dans lesquelles vit leur auteur, et de l'imperfection desquelles *nous sommes tous responsables.* »

Et, par une analyse rapide, Egidy nous montre quelle sera, dans tous les domaines, la modification profonde apportée aux relations réciproques des hommes. Extirpation du sentiment de susceptibilité que l'éducation actuelle inculque aux hommes, et abolition du duel ; affranchissement de la femme, actuellement subordonnée à l'homme, et en guerre contre son maître ; disparition générale, d'ailleurs, de l'idée de domination, qui n'est qu'une des formes de la violence ; organisation économique reposant non sur l'antagonisme, mais sur la solidarité des intérêts, et assurant à chacun non pas seulement l'existence pure et simple, mais une existence digne d'un homme (*ein menschenwürdiges Dasein*) ; abolition du « confessionalisme », c'est-à-dire de toute distinction des hommes suivant leurs croyances intimes : « La croyance de chaque homme est son patrimoine inviolable

et sacré, *sa vérité à lui*... Dans l'ère sans violence, la question religieuse, qui de tout temps a engendré les troubles, la haine, les persécutions, disparaîtra de la vie publique, pour devenir une affaire privée. Ainsi seront pacifiées les consciences. » C'est ce que Egidy résumait un jour dans une conférence par cette expression nerveuse : « Il faut nous *déconfessionaliser*. »

Sans doute, il y a ici la supposition d'une transformation profonde de la nature humaine actuelle. Et, sans doute aussi, l'idée n'en est pas neuve. Comme le rappelait déjà Proudhon, dans *La guerre et la paix* : « Pour établir le règne de la paix, *pacis imponere morem*, il faut, selon l'expression du précurseur évangélique, que nous commencions par changer d'esprit : Μετανοῖτε. »

Faut-il voir dans ces paroles un de ces beaux rêves qu'enfante l'esprit du poète, mais qui ne se réaliseront jamais, ou tout au plus une prophétie, dont l'accomplissement exigera des milliers d'années ?

Bien certainement, non.

Comme nous l'enseigne Egidy, ce progrès n'est qu'une question d'éducation.

Certes, il ne faut pas négliger d'agir sur les adultes, par une propagande opiniâtre. Mais ici, on se heurte à mille difficultés, à la mauvaise éducation antérieure, aux traditions pernicieuses, à l'habitude de la violence, aux meurtrissures résultant des déceptions rencontrées dans les luttes de la vie actuelle. Chez l'enfant, au contraire, on agit sur un terrain vierge, où toute semence peut lever, la bonne aussi bien que la mauvaise.

Et, en vérité, la bonne est plus facile à répandre que la mauvaise ! Je fais appel à ceux d'entre vous qui ont eu la lourde responsabilité d'élever un enfant, et je leur demande s'ils n'ont pas ressenti une impression de gêne,

de malaise, quand il s'est agi de lui expliquer ce que c'est que la guerre, la conquête, ce que c'est qu'un canon. Je ne sais si l'on osera me reprocher une sentimentalité excessive, mais j'avoue qu'en pareil cas je me suis senti honteux d'être obligé de faire comprendre à mon fils la méchanceté de ces grandes personnes qui, par définition, sont toujours sages. Que répondre à cette question : « Mais, papa, est-ce que tu ferais la guerre ? Est-ce que tu tuerais des hommes ? »

Assurément, il ne faut pas méconnaître que le passé pèse d'un poids, bien lourd, même sur le cerveau vierge d'un enfant : l'hérédité n'est pas un vain mot, et, à ce point de vue, nous supportons dès notre naissance la peine des fautes de nos pères. Mais il est certain que l'influence de l'éducation, c'est-à-dire d'une force actuelle, continue, appropriable aux besoins de chaque cerveau, est autrement considérable que celle de ces forces lointaines, qui ont bien déposé en nous un germe, mais dont l'action ne s'est exercée ainsi qu'une fois pour toutes. Sans aucun doute — et sauf des exceptions qui relèvent de la pathologie, l'éducation est capable d'annuler ces ferments anciens, et de déterminer les transformations les plus complètes. Un petit Chinois, transporté en Europe dès son premier âge, et élevé dans une famille européenne, conservera son teint jaune et les yeux bridés, mais il pensera en Européen. Beaucoup de gens se souviennent encore du bruit que fit à Rome, vers le milieu de ce siècle, l'affaire Mortara ; il s'agissait d'un jeune enfant, enlevé à une famille juive, et baptisé par ses ravisseurs : le P. Mortara est aujourd'hui un prédicateur catholique de renom. De même, il existe actuellement en Autriche, à Olmütz, je crois, un cardinal-archevêque dont le nom de Kohn sonne mal aux oreilles des nationalistes de là-bas. Et que deviennent, aux États-Unis, les

enfants des immigrés européens de tous pays, sinon de parfaits Yankees? Le phénomène est général, d'ailleurs; et, à notre époque de communications rapides, il s'exerce entre toutes les nations une pénétration réciproque continue, un véritable phénomène d'endosmose : il n'en est pas une qui ne compte parmi ses meilleurs citoyens, et parfois parmi les plus chauvins, des fils d'étrangers qui, si leur père n'avait pas émigré, auraient porté volontiers les armes contre la patrie qu'ils défendent aujourd'hui.

Aussi peut-on être assuré que la transformation des idées d'une nation sur un sujet donné est l'affaire d'une génération, à partir du moment où les éducateurs de cette nation (je veux dire, non seulement les parents, les professeurs et les prêtres, mais aussi les écrivains et les orateurs, toute l'élite) s'y seront mis sérieusement, avec un plan bien établi.

Il va de soi qu'on ne devra pas prendre à la lettre ce terme d'« une génération » ; je ne voudrais pas qu'on me crût capable d'énoncer qu'une trentaine d'années suffira pour retourner du tout au tout la mentalité des nations actuellement dites civilisées. Je sais fort bien que les générations ne sont pas des êtres tout d'une pièce, se succédant mutuellement sur la scène du monde comme des acteurs sur la scène d'un théâtre. Chacune d'elle est étroitement liée, et même intimement mélangée à celle qui la précède et à celle qui la suit — fort heureusement, d'ailleurs, car autrement la vie de l'Humanité ne constituerait qu'une succession incohérente d'actes contradictoires. En admettant que nous réussissions à inculquer un même idéal à tous les enfants qui fréquentent aujourd'hui les écoles de l'Europe, tous ceux qui ont quitté l'an dernier ces écoles, et dont l'existence entière sera mêlée à celle des premiers, pourraient encore professer l'opinion opposée. Fils intellectuels du passé, ils demeureront, pour

la plupart, des hommes du passé, et leurs enfants seulement recevront l'éducation nouvelle, que contrariera encore l'influence familiale. Même parmi les autres, il en est qui seront repris par l'exemple de leurs aînés et de leurs parents, ou simplement par un retour d'atavisme. On conçoit donc que la transformation ne saurait être une chose aussi simple que je semblais l'indiquer il y a un instant : aussi bien voyons-nous encore, au milieu de nous, en plein Paris de l'an 1900, des hommes cultivés dont la conception morale, politique et sociale est celle d'un contemporain de l'Inquisition ou de Louis XIV.

Il est donc bien certain que les générations successives que nous considérons dans l'histoire d'un peuple ne sont que des catégories de l'entendement, dans laquelle il nous est commode, il nous est même nécessaire de classer les aspects successifs que présente ce peuple. Mais, précisément, le fait que nous ne pouvons nous y reconnaître que par cet artifice, le fait que l'aspect moral d'une nation se présente sous des formes successives que nous sommes obligés de séparer ainsi, nous montre que ces catégories ne sont pas des concepts arbitraires. Certainement, les jeunes gens d'aujourd'hui diffèrent, par des caractères très nets et sur lesquels ce n'est pas ici le lieu d'insister, de ceux qui sont arrivés à l'âge d'homme au lendemain de la crise de 1870 ; et, quand on veut indiquer en passant ce fait incontestable, on ne saurait trouver d'expression plus convenable que ces mots, la génération de 1870, la génération de 1900.

Or, la différence qui existe ainsi entre deux générations successives est le résultat de l'éducation, ce mot étant pris dans le sens le plus large. J'entends par là qu'il faut discerner dans l'éducation deux facteurs qui se pénètrent et se conditionnent d'ailleurs l'un l'autre : l'éducation par les faits, c'est-à-dire l'influence des circonstances et

du milieu, et l'éducation proprement dite, c'est-à-dire l'action directe exercée sur le cerveau de l'enfant par ses parents et ses maîtres.

Ces deux influences, je le répète, sont fonctions l'une de l'autre. Mais, en ce qui concerne leur importance relative, je ne puis que répéter ici ce mot de Michelet : « Quelle est la première partie de la politique ? L'éducation. — La seconde ? L'éducation. — La troisième ? L'éducation. » Et s'il est besoin d'exemples à l'appui de cette affirmation, il suffira de rappeler ce que j'indiquais, il y a quelques instants, au sujet de ces quelques idées capitales du monde contemporain, la liberté de conscience, la liberté du travail, l'égalité devant la loi, l'illégitimité de la torture et de l'esclavage. Certes, ce furent là jadis des idées révolutionnaires au premier chef : eh bien, il leur a fallu à chacune la durée d'une génération pour s'établir victorieusement, sinon dans tous les esprits, du moins dans des majorités telles qu'il fût impossible d'envisager seulement l'hypothèse d'un retour en arrière.

Or, je vous faisais remarquer en même temps que, de nos jours, les grands mouvements d'opinion s'accomplissent de plus en plus vite, grâce au développement toujours accéléré des intérêts qui les commandent, et de l'instruction et des moyens de communication qui les facilitent.

Voici un exemple frappant de ce fait, dans le domaine intellectuel. A la fin du siècle dernier, quand on adopta en France le système métrique, on laissa aux habitants une quarantaine d'années pour s'y habituer ; et le résultat de cette trop longue tolérance fut que quantité de dénominations anciennes ont persisté jusqu'à nos jours. En 1867, quand l'Allemagne l'adopta en principe, il suffit, pour le rendre obligatoire, d'un laps de cinq ans, au bout duquel il était familier à tout Allemand.

On objectera qu'il s'agit ici d'un progrès d'ordre purement intellectuel, alors que l'abolition de la guerre, ou, plus généralement, de l'esprit de violence, implique une transformation morale, et que cette dernière est infiniment plus difficile ; c'est toujours l'hypothèse de l'immuable « nature humaine ».

Mais, précisément, il me reste à vous indiquer une considération qui sera la dernière de cette trop longue conférence, mais dont l'importance est capitale. C'est que c'est à l'entendement des gens que devront surtout s'adresser la propagande et l'éducation pacifique, plutôt qu'à leur cœur.

L'erreur qu'on a toujours commise jusqu'ici a consisté à s'adresser au cœur — supposé mauvais — pour améliorer le cœur. Autrement dit, pour emporter une position formidable et énergiquement défendue, on l'attaquait de front ; mais il faut la tourner ! Voilà des milliers d'années que les philosophes, les fondateurs de religion, les mères et les épouses maudissent la guerre et la violence ; et la guerre et la violence n'ont cessé de faire rage. C'est, apparemment, qu'il ne suffit pas, pour convertir un méchant homme, de faire appel à ses bons sentiments.

Mais, d'une part, il est démontré aujourd'hui que même une guerre victorieuse cause au vainqueur plus de maux qu'elle ne lui rapporte d'avantages : il y a longtemps que la sagesse des nations a reconnu, en ce qui concerne les particuliers, qu'un mauvais arrangement vaut mieux qu'un bon procès. On sait en outre que l'enchevêtrement de tous les intérêts est tel qu'une guerre quelconque provoque d'irréparables désastres même chez les peuples les plus désintéressés de la querelle et les plus éloignés du champ de bataille. Et l'on sait également — il suffit pour cela de la moindre observation recueillie sur place — que les peuples, sans exception, sont foncièrement paci-

fiques, et ne songent à se lancer dans les aventures guerrières que quand ils sont égarés et menés à leur perte par ceux dont le devoir est au contraire de les éclairer.

Et d'autre part, ceux-là même qui croient à la perpétuité de la guerre, et s'appuient pour cela sur la prétendue irrémédiable méchanceté de l'homme, nous accordent que l'instruction générale, sinon la moralité, est en progrès. S'ils accusent la science d'avoir fait banqueroute, c'est en tant qu'éducatrice et moralisatrice (ce que — je tiens à le dire en passant — je conteste d'ailleurs formellement). Mais ils sont bien obligés de convenir que le niveau général de l'instruction s'est élevé, et qu'il est appelé à s'élever encore ; seulement, disent-ils, cette instruction restera toujours rudimentaire, et sa vertu moralisatrice est nulle. Ils ne tiennent pas compte de ce que nous ne sommes qu'au début de l'émancipation de l'esprit humain, de ce que les méthodes sont encore imparfaites, de ce que l'instituteur, isolé dans sa commune, et encore trop souvent en butte à une hostilité déclarée, en est réduit à défricher péniblement, avec des instruments primitifs, un sol ingrat. Tout autre sera la situation quand cet instituteur, s'adressant aux fils de ses premiers élèves, sera soutenu par sa propre expérience et par la sympathie de tous, et qu'il aura dans la commune la place qui lui revient : la première. Et peut-être la crainte des résultats qu'il obtiendra alors est-elle le secret des résistances qu'il rencontre aujourd'hui.

Quoi qu'il en soit, la certitude où nous sommes que ces résultats seront obtenus, la confiance que nous avons dans la réalisation d'un progrès indéfini, — confiance d'autant plus solide qu'elle n'est pas un acte de foi, mais le résultat raisonné de l'observation des faits, — cette certitude nous indique la voie que nous devons suivre.

Profitons du progrès incontesté qu'à déjà fait l'intelli-

gence humaine, pour nous adresser principalement à cette intelligence : ce que les hommes n'ont pas voulu *sentir* jusqu'ici, faisons-le leur *comprendre*. Expliquons-leur que leur intérêt bien entendu se confond avec celui du voisin, et que ce dernier n'est pas un concurrent, un ennemi, mais un émule, un collaborateur indispensable dans la lutte contre l'ennemi véritable, lequel est la nature. En un mot, *remplaçons l'appel à la fraternité par la démonstration de la solidarité.*

Les plus enthousiastes d'entre nous seront surpris de la sûreté et de la rapidité du résultat.

III

LA MORALE CHRÉTIENNE
ET LA CONSCIENCE CONTEMPORAINE

Par A. Darlu

(23 janvier 1900.)

Mesdames, Messieurs,

Je n'ai pas besoin de vous avertir que ce grand sujet promet plus que je ne pourrai tenir. Je m'y suis arrêté cependant parce qu'il se rattache à celui que j'ai traité ici l'année dernière, et qu'il sera un supplément utile aux lacunes de notre précédent entretien. Chacun de nous est frappé par un aspect différent des questions morales. Pour moi, ce qui me paraît le plus important, c'est de reconnaître le sens et la direction des idées que nous puisons dans notre milieu et dont nous faisons les principes de notre vie. Car le milieu intellectuel est aujourd'hui plus confus et plus trouble qu'il ne l'était autrefois. Je ne veux pas dire que nous soyons arrivés à un moment particulièrement « critique », et comme de dissolution morale. Il me paraît plus probable que la « crise de la morale » est de tous les temps. Notre XVIIe siècle lui-même, si bien ordonné, n'a-t-il pas vu les jansénistes aux prises avec les jésuites et les dévots avec les libertins, le sceptique évêque d'Avranches siégeant à l'Académie à côté du dogmatique évêque de Meaux, et Bayle écrivant son dictionnaire vingt ans après la publication des *Pensées* de

Pascal ? De nos jours aussi, il ne paraît guère contestable qu'il y a une direction générale, une évolution, comme on dit, des idées morales. Le monde marche et nous entraîne. Mais précisément la question est de savoir pour chacun de nous s'il se trouve d'accord avec le sentiment supérieur qui prépare l'avenir, ou s'il le méconnait et le nie, et, pour notre pays lui-même, s'il est dans la voie où s'avance l'humanité, ou s'il s'en écarte et laisse échapper l'idée civilisatrice que d'autres mains recueilleront.

La première difficulté qui se présente est de définir les termes que je dois rapprocher. La morale chrétienne a été annoncée en Judée il y a dix-neuf siècles, et, depuis ce moment, elle n'a pas cessé, comme toutes choses, de se transformer, de se compliquer et de se diviser pour s'accommoder aux temps, aux climats, aux hommes. Elle s'est partagée avec les différentes sectes, car la morale catholique n'est pas celle des peuples protestants. Presque à l'origine, elle a reçu de vastes affluents de la civilisation païenne. Mon collègue et ami M. Thamin a montré d'une manière bien intéressante comment, au IVe siècle, le saint évêque de Milan, Ambroise, avait dérivé et capté, au profit de la foi nouvelle, le grand courant de morale civique qui remplit les *Offices* de Cicéron. En chaque siècle elle a subi nécessairement l'influence des mœurs et des idées ambiantes. Car chaque état social nouveau pose de nouvelles questions que la conscience doit résoudre. Comment donc reconnaîtrons-nous aujourd'hui les traits essentiels de la doctrine après tant d'emprunts et d'apports successifs ?

Et de même où chercher, où saisir la conscience contemporaine ? Le caractère le plus saillant de ce temps, je l'ai dit déjà, je crois, c'est d'avoir pris conscience, en quelque sorte, de l'âme de tous les siècles passés. Il a

ranimé les idées disparues qui les avaient fait vivre, et il en a formé, d'une manière plus ou moins artificielle, mille combinaisons. Les disciples des doctrines contemporaines, Benthamistes, Kantiens, positivistes orthodoxes ou indépendants, se rencontrent comme de plain pied avec les sectateurs des plus anciennes et parfois des plus bizarres croyances : néo-païens et néo-chrétiens, spirites et mystiques, swedenborgiens, théophilanthropes. Nous avons de savants docteurs qui nous arrivent directement des écoles du moyen âge, les néo-thomistes, et des moines qui nous viennent de la Ligue. Et cependant de nobles esprits ne cessent de tenter la réconciliation de l'Eglise avec la Révolution elle-même : tels, pour ne citer que des morts, un Bordas-Démoulin, un Arnaud de l'Ariège.

Est-ce à dire qu'il soit impossible de saisir quelques traits caractéristiques soit de la morale chrétienne, soit de la conscience contemporaine? A tout le moins, il y a bien tel ensemble d'idées qu'on appelle, à bon droit, l'esprit de l'Évangile, et tel ensemble aussi qui est l'esprit moderne. Pour l'esprit de l'Évangile, nous pouvons le demander aux Livres Saints eux-mêmes, consultés naïvement et sans exégèse ; car nous n'avons pas besoin pour notre objet de distinguer les idées qui sont propres à Jésus de celles que le prophétisme juif a pu lui transmettre, ni même de celles que saint Paul y a ajoutées. Tout au plus conviendrait-il, si l'on voulait approfondir le sujet, d'interroger l'esprit des premières institutions chrétiennes. Pour l'esprit moderne, plus malaisé à dégager de la confusion des écrits et des discours dont nous sommes étourdis tous les jours, la meilleure méthode, ce me semble, est de suivre les grands mouvements de la vie sociale, pour tâcher de reconnaître les idées qui les ont inspirées. On ne niera pas que les changements

sociaux soient tout pénétrés d'idées[1] puisque la force qui les produit réside, en fin de compte, dans les aspirations de la foule. Et cette méthode est objective, comme on dit ; elle nous défendra, en quelque mesure, contre le reproche d'arbitraire.

Venons donc à l'Évangile. Les grands livres de morale des anciens, les *Mémorables* de Xénophon, les *Dialogues* de Platon, la *Morale à Nicomaque*, les *Entretiens* d'Epictite, les *Pensées* de Marc-Aurèle, sont parmi les œuvres qui font le plus d'honneur à l'homme ; ce sont, sans doute, des monuments éternels de la raison humaine. Vous vous rappelez le mot de Pascal sur Épictète : « J'ose dire qu'il mériterait d'être adoré, s'il avait connu l'impuissance de l'homme aussi bien qu'il a connu ses devoirs » ; nous pouvons le répéter de tous les sages païens, de Socrate, d'Épicure, de Zénon, de Marc-Aurèle : ils mériteraient d'être adorés, si, en effet, ils n'avaient pas été si parfaitement raisonnables. Eh bien, imaginons un ancien qui, au sortir de la lecture de tous ces nobles ouvrages, ouvrirait pour la première fois l'Évangile. Quelle impression d'étrangeté[2], mais combien forte et profonde ! Il se sentirait transporté dans un monde nouveau. Il y goûterait une fraicheur inconnue, une pureté céleste. Il entendrait bien dans certains passages des paroles terribles, comme d'un tribun enflammé, par exemple, les malédictions contre les Pharisiens ; pourtant, il se sentirait tout pénétré par une douceur, par une paix délicieuse. Une idée s'y élève de toutes les pages : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, je vous

(1) Quoiqu'on puisse discuter pour décider lequel, du fait ou de l'idée, est la cause, et lequel est l'effet.

(2) « Le christianisme est étrange », dit Pascal (Ed. Brunschwicg, art. 537).

soulagerai. » L'Évangile est le grand livre du cœur. On hésite à analyser l'esprit qui y respire, retenu, non seulement par la crainte d'une sorte de profanation, mais aussi par la difficulté de réduire à des idées générales une inspiration si profonde, et qui garde, même pour la critique la plus rationaliste, quelque chose de mystérieux.

Il faut pourtant faire, en conscience, notre métier de philosophe, si rebutant qu'il semble ici, et procéder par abstraction et généralisation. L'idée qui dominait et enveloppait toutes les spéculations des moralistes anciens était l'idée de la Nature. Chaque être a sa constitution naturelle (σύστασις) ; et l'ensemble de toutes ces natures forme un ordre, une hiérarchie qui est l'économie divine du monde. Pour réaliser toute la vertu de notre être et pour arriver au bonheur nous n'avons donc qu'à agir « selon la nature ». Seulement cette aspiration obscure à la vie, au bonheur, par laquelle la nature recommande chaque être à lui-même, peut s'égarer. Elle a besoin des lumières de l'intelligence pour apercevoir le but et la voie à suivre. La raison est l'organe de la vertu. Le bonheur ne se trouve que dans la sagesse. Nature, bonheur, raison, sagesse, voilà la chaîne des vérités morales, voilà les paroles libératrices que le maître enseignait à la petite troupe des disciples dans l'école antique.

Or l'idée chrétienne est le renversement de la nature. Jésus-Christ est venu annoncer le royaume de Dieu et prêcher l'Évangile de ce royaume [1]. Dieu l'a envoyé pour publier l'année favorable du Seigneur [2]. « La bonne nouvelle » est précisément l'annonce que ce règne approche. La première génération des chrétiens ne passera pas qu'il

(1) Matth., IV, 23, et à toutes les pages des évangiles.

(2) Luc, IV, 19.

n'arrive [1]. Un jour et à une heure que personne ne sait, non pas même le Fils [2], le soleil s'obscurcira, les étoiles tomberont, les puissances du ciel seront ébranlées : alors le fils de l'homme viendra, porté sur les nuées, avec une grande puissance et une grande gloire, et il établira sur la terre le royaume du ciel, dans lequel les premiers seront les derniers, et les derniers seront les premiers [3].

La nature doit être détruite parce qu'elle est mauvaise. Le péché est entré dans le monde avec le premier homme [4]. Il est dans notre chair elle-même, où les démons s'établissent si aisément [5]. Il est surtout au fond de notre âme, dans notre volonté qui s'est détournée de Dieu pour s'attacher à soi. « C'est du cœur que viennent les mauvaises pensées, les meurtres, les adultères, les fornications, les larcins, les faux témoignages, les blasphèmes [6] ». Aussi, pour guérir du péché, ne suffit-il pas de connaître le bien et le mal ; il faut changer son cœur, « convertir » la volonté perverse. Saint Augustin a horreur des désordres de sa vie, il aspire à reprendre le joug de Dieu, il voit clair enfin dans les choses de la terre et du ciel. Et pourtant il ne peut rompre le lien qui l'attache au mal et à l'erreur. Il se sent dévoré d'angoisses. Il se déchire de ses remords : « O ma langue, où es-tu ? Ne disais-tu pas que c'était à cause de l'incertitude de la vérité que tu ne voulais pas rejeter le fardeau de la vanité ? Mais voici que cette vérité est certaine, et

(1) Matth., XVI, 28 ; XXIV, 34. — Marc, XIII, 30. — Luc, XXI, 32. La concordance, qui va jusqu'à l'identité des termes, entre les évangiles synoptiques, pour ce trait et pour les suivants, paraît digne de remarque.

(2) Marc, XIII, 32.

(3) Matth., XX, 16.

(4) Saint Paul, Rom., V, 12.

(5) Marc, V, 2-13.

(6) Matth., XV, 19.

cependant ce fardeau t'accable toujours[1] ». Et, en effet, son âme tremble devant le salut comme devant la mort. Il s'étend dans son jardin sous un figuier et il laisse couler les fleuves de ses yeux. Tout à coup le miracle s'opère. Une lumière de sécurité l'inonde, il est sauvé.

Mais les conditions du salut sont pénibles. Sur les hauteurs de la voie qui y mène, Jésus-Christ élève la Croix. Le chrétien doit aimer la souffrance. Il se réjouira d'être humilié, d'être persécuté. « Bienheureux ceux qui sont dans l'affliction... Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice[2]... ». « Tout consiste à porter la croix et à y mourir ; et il n'y a point d'autre chemin qui mène à la vie et au véritable repos du cœur que celui de la croix et de la mortification continuelle[3] ». Car l'affliction, seule, en blessant notre instinct du bonheur, peut nous détacher de la vie naturelle et nous tourner vers Dieu. Pour s'unir à Dieu, il faut mourir à soi-même. « Quiconque voudra sauver sa vie, la perdra, et quiconque perdra sa vie pour l'amour de moi, la trouvera[4]. »

A ce moment, en effet, l'âme, déracinée d'elle-même, est prête à se donner tout entière à Dieu et aux hommes. Elle peut entendre le grand commandement, celui qui « accomplit la loi et les prophètes » et que le Christ prononce sur la montagne : « Vous avez entendu qu'il a été dit (dans l'ancienne loi) : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Mais moi je vous dis : Aimez vos ennemis ; bénissez ceux qui vous maudissent ; faites du bien à ceux qui vous haïssent ; et priez pour ceux qui vous outragent et vous persécutent[5]. » La charité est patiente,

(1) *Les Confessions*, L. VIII, ch. VII.
(2) Matth., V, 4, 10.
(3) Imit. de J.-C., II, ch. XII, 3.
(4) Matth., XVI, 25. — Marc, VIII, 35. — Luc, IX, 24.
(5) Matth., V, 43, 44.

elle endure tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout [1]. Elle pardonne les offenses jusqu'à septante sept fois [2]. Quelqu'un veut-il lui ôter sa robe, elle lui laisse encore son manteau [3]. Elle donne à manger à celui qui a faim, à boire à celui qui a soif ; elle recueille celui qui est étranger ; elle vêt celui qui est nu ; elle visite celui qui est malade ; elle vient vers celui qui est en prison [4]. Elle est plus grande que la foi et que l'espérance. Tandis que les langues cesseront et que la science sera abolie, elle ne passera pas [5]. Car la charité est la perfection. « Vous donc, soyez parfaits, comme votre Père qui est aux cieux est parfait [6]. »

Tel est l'idéal de sainteté proposé au chrétien. Inspiré par « la folie de la croix [7] », emporté par le rêve d'un infini de perfection loin de la mesure et de l'équilibre des vertus raisonnables, il n'appartient pas à la raison de nous l'enseigner. « Je te glorifie, ô Père, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux petits enfants [8]. » L'intelligence cesse d'être l'organe de la vérité. Une faculté nouvelle de communiquer avec la vérité lui est substituée, la foi, la foi qui « sauve et justifie ». N'est-ce pas le sens de cette parole de Jésus adressée à la femme qui touchait par derrière le bord de son manteau : « Aie bon courage, ma fille, ta foi t'a guérie [9]. » Cette foi qui croit sans raison, qui

(1) Saint Paul, I, Cor., XIII, 4, 7.

(2) Matth., XVIII, 22.

(3) Matth., V, 40.

(4) Matth., XXV, 35, 36.

(5) Saint Paul, I, Cor., XIII, 8.

(6) Matth., V, 48. — Cf. Luc, VI, 36 « Soyez donc miséricordieux, comme votre père est miséricordieux. »

(7) Saint Paul, I, Cor., I, 18.

(8) Matth., XI, 25.

(9) Matth., IX, 22.

croit avec le cœur, ne s'oppose pas seulement à la loi de l'ancienne alliance, comme l'enseigne saint Paul[1]; mais bientôt elle va s'élever au-dessus de la raison; elle traitera la philosophie en ennemie; et ce sera, pendant bien des siècles, l'objet des efforts et comme « la croix » des philosophes de chercher à la concilier avec la raison[2].

Mais la foi a quelque chose d'involontaire; avant de déborder en œuvres, elle s'amasse secrètement dans les profondeurs de l'âme. Elle « ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde[3] ». Elle est un don de Dieu, une grâce qu'il fait à l'homme naturellement pécheur et incapable, malgré ses élans, de se sauver, s'il n'est soutenu et « racheté ». Mais la grâce n'est pas donnée également à tous les hommes. « Dieu fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut[4]. » Elle déconcerte la raison, elle scandalise la prudence. Elle frappe des coups mystérieux; elle vient sans cause suffisante. Elle console le misérable que la justice des hommes a condamné. Elle fait trembler le juste mal assuré sur sa vertu. Elle ressemble à une sombre prédestination. Et, en même temps, elle va, par une sorte de loi de contradiction, éveiller au fond de l'âme humaine, une puissance de liberté jusque là inconnue[5].

Péché, conversion, pénitence, renoncement à soi-même, charité, foi et grâce, voilà, ce me semble, dans leur liaison systématique, les idées principales de la morale chrétienne. On demande souvent si le christianisme a apporté au monde quelque chose de nouveau. Les idées

(1) Saint Paul, Rom., IV.

(2) Voir, par exemple, le Discours de la conformité de la foi et de la raison de Leibnitz.

(3) Saint Paul, Rom., IX, 16

(4) Saint Paul, Rom., IX, 18.

(5) Le problème philosophique de la liberté a été, sinon posé, au moins infiniment approfondi par le christianisme.

que nous venons d'énumérer n'ont même pas de nom chez les anciens. Elles ne sont rien moins qu'une nouvelle conception de la nature de l'âme, du monde et de Dieu. On peut dire, je crois, en toute rigueur, qu'elles ont doué l'âme humaine de facultés nouvelles, qu'elles ont réalisé en elle des virtualités mystérieuses, qu'elles ont approfondi le sentiment qu'elle a d'elle-même, de sa misère comme de sa puissance, cela à un tel point que la vie morale des anciens sages nous paraît parfois, auprès de la sainteté chrétienne, légère et comme superficielle. Et il ne servirait de rien de dire que ce sont là des idées théologiques, étrangères à l'esprit « laïque ». Elles ont été, en effet, transformées en dogmes consacrés par les églises. Mais elles ont commencé par être des croyances actives, de puissants mobiles d'action, les plus puissants peut-être que la morale ait jamais fournis. Car la religion du Christ, dans son essence, est une doctrine morale. Elle ne fait appel qu'à l'âme; elle nous demande d'adorer Dieu en esprit; elle promet le royaume du ciel à ceux qui auront le cœur pur et ressembleront à de petits enfants. C'est Channing qui a dit : « L'objet de la religion est de donner à l'homme des idées sublimes de la morale. » Parole profonde, quoique profane, et que, à notre point de vue profane nous pouvons répéter. Eh bien, cet objet, nulle religion ne l'a mieux rempli que la religion chrétienne.

Mais par cela même qu'elle est purement spirituelle, la morale évangélique ignore le monde et se détourne du « siècle ». Pour suivre Jésus, il faut quitter son père et sa mère, sa femme et ses enfants, sa maison et son champ[1]. Car le Christ n'est pas venu pour régler les mœurs de la

(1) Matth., XIX, 29.

famille, ni pour ordonner la cité. Il est venu apporter sur la terre non la paix, mais l'épée[1]. Il est venu mettre en division le fils contre son père, la fille contre sa mère[2]. A un disciple qui lui demande de s'éloigner pour ensevelir son père, il répond cette parole qui nous glace : « Suis-moi, et laisse les morts ensevelir leurs morts[3]. » Et lui-même s'élève contre ses concitoyens, il maudit sa patrie avec une colère terrible : « Malheur à toi, Bethsaïde !... et toi, Capharnaüm, qui as été élevée jusqu'au ciel, tu seras abaissée jusque dans l'enfer[4] !... Et toi Jérusalem, les jours viendront sur toi où tes ennemis t'environneront de tranchées, t'enfermeront, et te serreront de toutes parts; et ils te détruiront entièrement, toi, et tes enfants qui sont au milieu de toi ; et ils ne laisseront en toi pierre sur pierre, *parce que tu n'as pas connu le temps auquel tu as été visitée*[5]. » Enfin il donne à ses disciples à choisir entre Dieu et Mammon. Et Mammon c'est l'argent, mais c'est aussi l'industrie, le travail, la prévoyance. C'est tout de suite après qu'il a été dit aux disciples qu'ils ne peuvent servir à la fois Dieu et Mammon que viennent ces versets délicieux que tout le monde sait par cœur : « Considérez les oiseaux du ciel, car ils ne sèment, ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers. Et cependant votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux ? Apprenez comme croissent les lis des champs : ils ne travaillent ni ne filent ; cependant je vous dis que Salomon dans toute sa gloire n'a pas été vêtu comme l'un d'eux. Or si Dieu revêt ainsi l'herbe des champs, qui est aujourd'hui et qui demain sera jetée au four, ne vous vêtira-

(1) Matth., X, 34.
(2) Matth., X, 35.
(3) Matth., VIII, 22.
(4) Matth., XI, 21, 23.
(5) Luc, XIX, 43, 44.

t-il pas beaucoup plutôt, ô gens de petite foi!... N'ayez donc point de souci du lendemain, car le lendemain aura souci de ce qui le regarde : à chaque jour suffit sa peine[1]. »

Aussi les riches doivent-ils trembler en lisant l'Évangile; ils n'y entendent que des cris de malédiction : « Malheur à vous, riches; car vous avez votre consolation. Malheur à vous qui êtes rassasiés; car vous aurez faim. Malheur à vous qui riez maintenant; car vous vous lamenterez et vous pleurerez[2]. » S'ils veulent entrer au royaume du ciel, ils n'ont qu'un parti à prendre, c'est de se dépouiller de leur richesse. Quelqu'un, s'étant approché de Jésus, lui demanda : « Bon maître, quel bien faut-il que je fasse pour avoir la vie éternelle? » Jésus lui répondit d'abord : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon, si ce n'est un seul, Dieu... » Puis il lui dit : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, et le donne aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel. Puis viens, et suis-moi. » Mais le jeune homme ayant entendu cette parole, s'en alla tout triste : car il avait de grands biens[3]. Il faut avouer que la postérité du Christ ressemble encore beaucoup à cet excellent jeune homme.

Ainsi la morale de l'Évangile, par une conséquence même de son exaltation sublime, méconnaît, ignore, si l'on veut, presque toute l'activité sociale, la famille, la société, l'industrie, la science, l'art. Elle se propose de réformer les âmes; mais elle accepte l'état social tel qu'il est; et bientôt elle le consacrera. Tocqueville écrivait au duc Albert de Broglie, à propos de son ouvrage sur l'*Eglise et l'Empire romain au* IVe *siècle* : « Pourquoi la religion chrétienne qui, sous tant de rapports, a amélioré l'individu et perfectionné l'espèce humaine, a-t-elle

(1) Matth., VI, 26-34.
(2) Luc, VI, 24, 25.
(3) Matth., XIX, 16-22.

exercé, surtout à sa naissance, si peu d'influence sur la marche de la société ?... Ce contraste, qui frappe dès les premiers temps du christianisme entre les vertus chrétiennes et les vertus publiques, s'est souvent reproduit depuis. *Il n'y en a pas dans le monde qui me paraisse plus difficile à expliquer.* » Cette explication se trouve, ce semble, dans l'idée que nous avons marquée comme le point de départ de la conception évangélique, l'idée d'un royaume du ciel qui prendra la place, à un moment donné, de la société terrestre. En attendant qu'il arrive, le chrétien doit accepter avec soumission le droit établi dans la société terrestre. Aussi le christianisme, qui condamne les riches à l'enfer, ne condamne pas la richesse. Il ne change rien ni à la condition de la propriété [1], ni à la condition de l'esclave, ni à la condition de la femme. L'Apôtre ordonne de rester esclave, comme parlent les pères. « Esclaves, obéissez, à ceux qui sont vos maîtres selon la chair, avec crainte et tremblement [2]. » C'est pourquoi les grands docteurs chrétiens, de saint Augustin à Bossuet, ont soutenu la justice de l'esclavage. Cependant on ne peut nier que la religion chrétienne a contribué à hâter la dissolution de la civilisation antique. Dans l'ordre politique, elle a désarmé l'empire romain en face des barbares ; dans l'ordre intellectuel, elle a fermé, dès qu'elle a été maîtresse, les écoles des philosophes.

C'est la question de Tocqueville que nous avons à reprendre pour le temps présent. De grands mouvements se sont produits en ce siècle : le mouvement démocratique, le plus vaste et le plus considérable de tous, le mouve-

(1) Le communisme des premières sociétés chrétiennes, qui survit dans les institutions monastiques, est volontaire.

(2) Saint Paul, Ephés. VI, 5. — Col. III, 22, etc.

ment économique de si grande conséquence aussi, et dont le mouvement ouvrier est un des effets, le mouvement féministe, et tant d'autres. Car nul siècle n'a été plus actif à la fois et plus agité que celui-ci. Nous avons à rechercher quelle a été dans ces grands changements l'influence des idées chrétiennes, et quelle, celle des besoins nouveaux de la conscience qui plus ou moins sourdement les ont inspirés et y ont trouvé leur expression.

Considérons donc, en premier lieu, le mouvement démocratique. Il a commencé il y a cent ans, et il s'est propagé dans tous les pays civilisés, jusqu'au fond de la Russie[1]. En France, voilà déjà trois quarts de siècle qu'a été prononcé le mot fameux[2] : « La démocratie coule à pleins bords. » Depuis, le flot n'a pas cessé de monter, il a tout envahi, la politique, la littérature, la vie mondaine, les mœurs, les lois. Il y a dans ce grand événement une sorte de fatalité qui confond et submerge les opinions du penseur individuel, d'un Joseph de Maistre, d'un Renan, d'un Taine. Pourtant il obéit à des idées qu'il n'est pas trop malaisé de reconnaître ; car elles ont été énoncées dans leur forme abstraite et avec une netteté où se retrouve le tour de notre esprit national dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, qui est, peut-on dire, l'évangile de la Révolution française. Il est de mode aujourd'hui de répéter le mot dédaigneux de Taine : « La Révolution n'a été qu'un transfert de propriété[3]. » Il me semble qu'il y a dans ce jugement, avec un grand aveuglement, une sorte d'ingratitude envers la patrie française. Car la Révolution est la mise en action de la Déclaration des droits ; et la Déclaration a donné la

(1) Le 19 février 1861, Alexandre II signe l'acte de l'émancipation des serfs.

(2) Par de Serre.

(3) C'est ce que redisait tout récemment M. Brunetière.

formule de toutes les idées qui formaient le mouvement philosophique du XVIIIe siècle, de toutes les aspirations nouvelles qui soulevaient la masse des esprits et enivraient jusque sur leurs trônes des rois absolus, un Joseph II, une Catherine. Elle a défini le droit public contemporain.

Le principe fondamental est dans l'idée d'un droit naturel ou rationnel, inhérent à la personne humaine, à toute personne, quels que soient sa condition sociale, sa naissance et son sexe, par suite antérieur ou supérieur à la loi civile, à l'institution de l'État, et par conséquent encore inaliénable aussi bien qu'imprescriptible. D'où il suit que l'institution de l'État a pour but de consacrer et de garantir le droit individuel. Puis viennent les deux principes qui dominent l'évolution démocratique : la liberté et l'égalité, la liberté sous toutes ses formes, la liberté individuelle, avec la propriété individuelle qui en est la consécration dans l'ordre économique, la liberté religieuse, la liberté de discussion ; et l'égalité avec toutes ses conséquences, l'égalité devant la loi, l'égalité devant l'impôt, l'égale admissibilité aux emplois publics, et même un certain droit égal à l'instruction : la liberté, dont on peut dire qu'elle est la substance du droit, l'égalité qui est l'objet du devoir social. Comment méconnaître qu'il y a là une nouvelle conception non seulement de la Loi, de l'État, de l'organisation sociale, mais du droit et du devoir, de la morale ? Or, qu'une telle conception se soit formée dans les consciences en dehors de l'influence de la religion chrétienne [1], c'est ce dont les faits rendent témoignage, ce semble, assez clairement, car c'est en luttant violemment contre cette influence qu'elle s'est fait jour et a prévalu. Joseph de Maistre l'a dit avec raison, au fond, quoique avec un peu d'exagération dans les termes :

(1) En France et en Europe, du moins. Quelques réserves seraient à faire pour les États-Unis.

« La Révolution française est satanique dans son essence », c'est-à-dire qu'elle est purement humaine, toute laïque, nullement religieuse. Et c'est avec le même caractère rationnel et laïque que le principe du droit, mêlé sans doute aux intérêts des peuples et aux passions des hommes, a produit, en France, les révolutions de 1830 et de 1848, établi le suffrage universel et la République, organisé l'instruction populaire ; a transformé en Angleterre, le droit public et émancipé les catholiques eux-mêmes ; a donné des chartes et des constitutions à l'Autriche, à l'Italie, à l'Espagne ; hier encore, en Hongrie, a institué un état civil qu'il a fallu arracher aux évêques et aux magnats de ce pays. Ainsi ce principe a fait éclater l'ancien ordre de choses, comme le vin nouveau, dont parle l'Évangile, fait éclater les vieux vaisseaux. Il a excité chez les meilleurs des hommes de ce temps une ardeur de prosélytisme qu'on peut appeler apostolique, et dans les masses profondes de l'humanité des espérances qu'on peut appeler religieuses. Il est bien une des parties les plus vivantes de la conscience contemporaine.

Considérons maintenant, au sein des démocraties modernes, un mouvement particulier, celui de l'activité économique. Nul ne paraît et n'est sans doute plus fatal et plus brutal. La croissance de l'industrie ressemble à celle d'un être animé, d'un monstre, si l'on veut, qui épuise pour se nourrir les entrailles de la terre et qui respire et souffle par mille cheminées d'usine. Elle a grandi sous l'action de lois inéluctables, accroissement de la population, inventions scientifiques, extension du machinisme, concentration des capitaux, etc... Y a-t-il rien là qui intéresse la conscience ? Mais la conscience se mêle naturellement à toutes nos actions, même aux plus instinctives, pour les rattacher à quelque fin lointaine qui les ennoblisse ou les justifie ; et réciproquement toutes les actions, tous les

événements de notre vie ont en elle un retentissement, et modifient la direction de nos idées. Or il semble bien que dans le développement de l'industrie une idée nouvelle, conçue d'abord d'une manière abstraite et dans le domaine intellectuel exclusivement[1], a pris corps et figure, et vient maintenant ébranler l'imagination des foules ; c'est la grande idée du progrès. En voyant de nos yeux, en mettant à profit à toute heure les inventions incessamment multipliées de l'industrie, comment pourrions-nous échapper à l'idée qu'il se prépare, qu'il se fait autour de nous, et par nos mains elles-mêmes, une œuvre immense, collective, que continueront les générations futures, quelque chose comme l'aménagement de la planète pour l'établissement régulier de l'espèce humaine, une organisation universelle de la production et du travail, le règne d'une humanité pacifique ? Je me souviens d'avoir été arrêté, il y a bien longtemps, à cet âge où l'esprit du jeune homme découvre tous les jours une vérité nouvelle, arrêté et troublé par cette pensée d'Emerson : « Qu'est-ce que les services rendus par un Vincent de Paul, par un Pestalozzi, à côté des bienfaits involontaires répandus sur le monde par les capitalistes cupides qui ont sillonné l'Amérique de voies ferrées et soulevé l'énergie de millions d'hommes ? » Aussi ai-je retrouvé avec intérêt cette idée dans le *Repas du Lion* de M. de Curel.

Or cette idée du Progrès, inconnue des anciens, répugne également à la conscience chrétienne. Car elle porte en elle une contradiction presque insoluble avec l'idée qui est l'âme de la morale chrétienne, nous l'avons vu, l'idée du salut personnel. C'est bien une idée moderne, qui vient nous encourager dans la fatigue de la vie actuelle, qui oriente toute notre énergie vers un avenir que nous ne

(1) V. Pascal : *De l'autorité en matière de philosophie.*

verrons pas, et nous donne la force de travailler avec un mâle désintéressement à la formation d'une société meilleure où nos petits-enfants seront plus heureux que nous. Elle nous enseigne, comme par une transposition des vertus théologales dans la conscience moderne, la foi, l'espérance et la charité.

Le mouvement ouvrier est un des effets du développement de l'industrie. Il est fâcheux, sans doute, que les revendications du *quart État*, de la classe ouvrière, qui aspire à une meilleure destinée, se fassent entendre avec des cris de violence et effraient la masse paisible de la nation par des menaces de révolution et de guerre civile. Il y a là un danger toujours redoutable. Nous ne pouvons pas oublier, hélas, que ce sont les journées de juin qui nous ont valu vingt ans d'Empire, et qui ont déterminé dans les sentiments de la bourgeoisie libérale une réaction qui dure toujours. Pourtant, ce n'est pas une raison pour que le philosophe refuse de reconnaître que dans le mouvement socialiste il entre autre chose que des instincts violents, des sentiments d'envie ou de désir des jouissances, et qu'il doit, au contraire, une grande partie de sa puissance et de la séduction qu'il exerce sur de nobles esprits aux idées morales qui l'animent. Il y a une morale du socialisme qu'ici même, l'année dernière, on nous exposait avec profondeur [1]. Notre savant collègue, il est vrai, rompu à la méthode et aux formules de la philosophie hégélienne, ne pouvait s'empêcher d'égratigner en passant la théorie de droit naturel, qui me paraît être la morale de la Révolution de 89. Mais si l'on va au fond du principe où il voit, c'est son expression même, le moteur de tout le mouvement socialiste, à savoir « l'opposition qui se produit entre la morale et le droit,

(1) Voy. *Morale sociale*, chez Alcan. *L'éthique du socialisme*, par M. G. Sorel.

le conflit entre le *titre historique* et le *titre humain*[1] » je crois que l'on y retrouve ce qu'on peut appeler, en des termes différents, l'opposition du droit et du fait, du droit naturel ou idéal et du droit traditionnel. Pour parler plus simplement, lorsque les ouvriers se sentent trop pressurés par les exigences du capital, par la loi d'airain de l'offre et de la demande, trop dépourvus contre les crises industrielles, contre le chômage, et qu'ils demandent que leur qualité d'homme soit pesée dans la balance du doit et de l'avoir avec le produit de leur travail, au nom de quel principe élèvent-ils la voix? quel droit ont-ils à faire valoir? si ce n'est encore le droit naturel de l'homme et du citoyen.

Et maintenant, mesdames, il me semble que je manquerais à un devoir de civilité, si je ne disais un mot, ne fût-ce qu'en courant, d'un mouvement qui vous intéresse particulièrement, et qui, d'ailleurs, a sa place dans la marche du siècle. Il se poursuivra sans doute longtemps encore en s'accentuant, tout le fait prévoir, quelques conséquences qu'il doive entraîner : c'est le mouvement de l'émancipation des femmes. L'égalité civile de la femme, dans la mesure encore incomplète où elle a pénétré dans nos codes, est une conquête de l'esprit moderne. Et elle n'a pas laissé de modifier assez profondément les caractères de la famille, et notamment le caractère d'indissolubilité que la religion avait imprimé au mariage[2]. De même l'instruction des femmes, qui est encore une des nouveautés du temps présent, en leur ouvrant un certain nombre de carrières, leur permet de vivre et de développer leurs facultés en dehors du cercle de la famille : changement qui affecte toute l'économie de la société. Or

(1) Voy. *Morale sociale*, chez Alcan. *L'éthique du socialisme*, par M. G. Sorel, p. 147.

(2) « Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet adultère. » Luc, XVI, 18. — Cf. Matth., V, 32, et Marc, X, 11.

ce changement, aussi bien que les précédents, s'est accompli en dehors de l'influence des idées religieuses et plutôt en opposition avec ces idées. Il est naturel, d'ailleurs, que les religions établies soient des puissances conservatrices, et qu'elles tiennent pour suspectes les innovations. Mais l'esprit chrétien, en particulier, ne peut guère être que défavorable à l'émancipation des femmes. Il a inspiré aux Pères de l'Église les plus injurieux anathèmes contre le sexe qui, dès les premiers jours, a fait alliance avec le Serpent. Il l'a exclu du ministère religieux. Il n'a cessé de lui rappeler qu'il vient, comme dit Bossuet[1], d'un « os surnuméraire de l'homme ». Il enseigne que l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais que la femme a été créée pour l'homme[2]. Il n'est pas jusqu'au chapeau que vous gardez sur la tête dans des assemblées comme celle-ci, peut-être ne le savez-vous pas, mesdames, qui ne soit, selon l'apôtre, un signe de votre dépendance. Saint Paul le dit expressément : « L'homme qui prie ou qui prophétise ne doit point couvrir sa tête, vu qu'il est l'image et la gloire de Dieu ; mais la femme doit couvrir la sienne, car elle est seulement la gloire de l'homme[3]. » Ainsi il a fallu que le féminisme se tournât d'un autre côté et se réclamât d'un principe philosophique, de l'idée de l'égalité. Et maintenant il arrive de temps en temps que la femme demande à se gouverner avec sa raison, à croire avec sa conscience. Et lorsqu'elle voit trop clairement que, tout enveloppée qu'elle soit de la tendresse de son mari, elle est retenue comme captive dans « une maison de poupée », elle est tentée de s'enfuir pour aller faire, seule, à ses risques et périls, l'apprentissage de la liberté.

(1) *Elévations sur les mystères*, 2e élévation de la Ve semaine.
(2) Saint Paul, I, Cor., x, 9.
(3) I. Cor., x, 4-7.

Nous sommes donc ramenés une fois de plus aux principes du droit moderne. La même conclusion sortirait, je crois, si nous avions le temps de le faire, de l'examen des institutions juridiques de notre siècles, et, en particulier, des transformations du droit pénal. L'idée religieuse de l'expiation en a été bannie définitivement, et a été remplacée par l'idée de la justice pénale qui protège la société contre le crime. Mais, déjà, cette dernière idée elle-même commence à céder la place à l'idée plus haute d'une justice sociale qui ne méconnaît plus dans le criminel la dignité humaine, si effacée qu'elle soit, et qui ne rompt plus avec lui toute solidarité. Ne sommes-nous pas bien fondés à dire qu'il y a, dans les principes dont la Révolution française a fait la charte des sociétés modernes, une source nouvelle d'idées morales qui ne cessent de se répandre dans tous les sens, en modifiant, en transformant les idées anciennes ?

Chose curieuse, ce sentiment de la dignité de la personne humaine, qui inspire la morale contemporaine, se développe au moment même où les sciences de la nature semblent nous donner des leçons d'une inspiration bien différente, et nous parlent de la lutte pour la vie et du triomphe des plus forts. Cependant, s'il est tenu en échec sur certains points par les idées qu'on appelle couramment les idées scientifiques, et qui ont enivré quelques esprits orgueilleux, il n'en est pas moins vrai qu'il est descendu dans la plupart des cœurs et s'est enfoncé dans les consciences. On peut le retrouver, je crois, dans ce ressentiment de nos paysans contre l'ancien régime, qui leur fait éprouver une sorte de honte au souvenir des humiliations essuyées si longtemps avec résignation par leurs pères, et dans cette obstination de l'ouvrier qui préfère les souffrances de la grève préparée par son syndicat aux bienfaits d'un patronat titulaire. D'où vient-il donc ce sentiment

qu'un Taine, qu'un Renan trouvent ridicule et dangereux, et qui, peut-être, en effet, n'est point fondé en raison ? Peu importe, c'est une force, une force morale, c'est une faculté nouvelle de l'âme humaine, un sens nouveau de l'humanité et de la justice, une exigence impérieuse, et qu'on n'éludera pas, de la conscience contemporaine.

Ainsi, dans l'évolution de la conscience humaine [1], nous pouvons distinguer trois moments principaux. La morale philosophique des anciens a poursuivi la science rationnelle du bonheur. Le christianisme a enseigné la vertu du sacrifice et la loi de la charité. Le siècle présent épelle péniblement la loi de la justice sociale. Y a-t-il là des principes exclusifs et que l'avenir ne pourra concilier, ou déjà ne se mêlent-ils pas sans cesse en nous-mêmes ? Que nous ayons toujours besoin, autant que jamais, de la science et de la raison, qui donc, parmi les esprits éclairés, oserait dire le contraire ? Et pour le bonheur, ne convient-il pas que son image vienne embellir, sinon toujours les courtes perspectives de notre vie individuelle, au moins l'idéal de la société future ? Si même une voix gracieuse, comme celle de M. Anatole France s'adressant, l'autre jour, aux ouvriers de Grenelle, nous annonce que la religion de la souffrance va disparaître avec les sombres croyances du moyen âge, et qu'il ne nous restera plus qu'à rire, à écouter de beaux vers et à danser des rondes fraternelles, nous accueillerons comme des souhaits de bon augure ces rêves d'un poète. Pourtant, nous nous sentons tenu de déclarer, même à notre point de vue profane, que les paroles du Christ ne passeront point. Car le progrès ne se passera jamais de l'effort de ceux qui doivent frayer la voie ; et il est malheureusement vraisem-

(1) Considérée dans l'âge historique, bien entendu, et encore d'une manière toute schématique.

blable que les meilleurs auront toujours à s'offrir en sacrifice pour la foule humaine. Et de même, quelle que soit la perfection de l'organisation sociale, et la prévoyance de la justice, il sera toujours besoin dans les relations des hommes, au foyer domestique d'abord, et aussi sur la place publique, de charité et d'amour. Comment ne le sentirions-nous pas, nous Français tout particulièrement, en ce moment où, chez nous, si la rue est à peu près tranquille, les cœurs sont troublés et égarés par des haines sauvages ? Je trouve dans le dernier roman de Tolstoï, *Résurrection*, où le penseur a mis, avec la douceur de sa grande âme évangélique, toute la puissance d'évocation d'une imagination que l'âge n'affaiblit pas, une page que je veux lire avec vous : elle donnera le frisson de la vie à toutes ces abstractions.

Des condamnés que l'on conduisait de la prison à la gare sont tombés en chemin, morts de chaleur et d'épuisement. Nekhludov a vu les cadavres. Il ne peut chasser de ses yeux l'horrible vision. Il revoit, avec une intensité extraordinaire, le visage du second mort, ses lèvres déjà bleues souriant sous une fine moustache, son petit front énergique, et, à découvert sur le côté rasé de la tête, l'oreille finement dessinée, tout ce qui disait quelle belle, et forte et précieuse créature un ordre barbare avait tuée. « Assassins, assassins », s'écrie-t-il, et il cherche la main responsable du crime. Mais il a beau suivre toute la filière administrative, il ne trouve nulle part le coupable. Le gouverneur a signé de son plus beau paraphe un ordre préparé dans ses bureaux. Le directeur de la prison l'a exécuté ponctuellement. Le médecin a passé en revue les déportés au moment du départ, et il a fait monter les malades en voiture. Le chef du convoi a conduit les prisonniers, comme il le devait, d'un certain endroit dans un autre endroit. Chacun d'eux a observé scrupuleusement la

consigne de sa charge. Chacun a été un fonctionnaire irréprochable. Et c'est pour cela que ces hommes n'ont pas vu devant eux d'autres hommes, et leurs obligations d'hommes envers eux, mais seulement leur service, c'est-à-dire des obligations qui, à leurs yeux, les dispensaient de tout rapport direct d'homme à homme. « Tous ces hommes sont impénétrables au sentiment de l'humanité, comme sont impénétrables à la pluie les pierres de cette tranchée, — songeait-il en considérant les revêtements de pierre le long desquels l'eau gouttait jusqu'aux rails du wagon. — Et peut-être est-ce chose indispensable de creuser des tranchées et de les revêtir de pierres, mais on souffre à voir cette terre privée de la pluie qu'elle attend, cette terre qui aurait si bien pu, elle aussi, produire du blé, de l'herbe, des buissons et des arbres ! Et de même il en est avec les hommes. Tout le mal vient de ce que les hommes croient que certaines situations existent où l'on peut agir sans amour envers les hommes, tandis que de telles situations n'existent pas. Avec les choses, on peut agir sans amour : on peut, sans amour, fendre le bois, battre le fer, cuire des briques ; mais dans les rapports d'homme à homme, l'amour est aussi indispensable que l'est, par exemple, la prudence dans les rapports de l'homme avec les abeilles. La nature le veut ainsi, c'est une nécessité de l'ordre des choses. Si l'on voulait laisser de côté la prudence quand on a affaire aux abeilles, on nuirait aux abeilles et on se nuirait à soi-même. Et pareillement, il n'y a pas à songer à laisser l'amour de côté, quand on a affaire aux hommes. Et cela n'est que juste, car l'amour réciproque entre les hommes est l'unique fondement possible de la vie de l'humanité. L'homme qui ne se sent pas d'amour pour les autres hommes, qu'un tel homme s'occupe de soi, de choses inanimées, de tout ce qui lui plaira, excepté des hommes. Oui, oui, cela est ainsi, se répétait

Nekhludov, heureux à la fois d'avoir retrouvé un peu de fraîcheur après l'épouvantable chaleur qui l'avait accablé, et d'avoir fait un pas vers la solution du problème moral qui le préoccupait. »

En lisant ces pages, nous aussi nous sentons, comme Nekhludov, que l'amour répond bien vraiment à une grande partie du problème moral. Mais qu'il n'en soit pas toute la solution, qu'il ne suffise pas à faire vivre, à ordonner nos sociétés modernes, Tolstoï nous en fournit la meilleure preuve. Car dans ses écrits encore, aussi bien que dans l'Évangile, nous voyons se fondre au souffle d'une charité comme céleste toute organisation sociale définie, famille, cité, patrie, la civilisation tout entière. Ainsi son exemple nous apprend à maintenir et à élever même, sous certains rapports, au-dessus de l'amour, la foi des temps nouveaux, la loi de la justice, fondée sur le droit de la personne, et réglant les relations des hommes dans les sociétés organisées de tout genre où leur activité est engagée, et par lesquelles seulement, à la fin, se réalisera l'unité morale de l'Humanité.

IV

LES FACTEURS MORAUX DE L'ÉVOLUTION

Par G. Sorel

(30 janvier 1900.)

Mesdames, Messieurs,

I

Je crois que bien peu de personnes nient toute influence aux facteurs moraux sur l'évolution ; il n'est pas un écrivain qui n'ait eu l'occasion de mettre, quelquefois, en évidence l'influence des idées morales que se forment les individus ou des institutions que créent certains groupes sociaux, ou des aspirations juridiques qui sont dominantes à une époque. Mais l'embarras commence dès qu'il s'agit de préciser, quand il faut savoir dans quelle mesure il existe des lois sociologiques réglant ou limitant notre action, et surtout quand il faut tirer du passé des leçons pour le présent.

Les travaux faits par les historiens sur le développement du premier christianisme semblent peu encourageants pour qui cherche à se faire une conception générale des facteurs moraux de l'évolution. Il n'existe peut-être pas un seul point sur lequel on soit parvenu à se mettre d'accord ; beaucoup de personnes soutiennent que la prédication chrétienne aurait eu peu d'influence sur le monde païen durant les trois premiers siècles ; dans un millier d'années il ne manquera pas non plus

d'érudits pour se demander ce qu'a pu être le mouvement socialiste, auquel nous assistons ; ces érudits n'auront que des documents épars et d'une faible valeur (probablement), quand le mauvais papier de nos livres sera tombé en poussière.

Les textes qui peuvent servir à étudier l'histoire sociale de Rome, d'une manière scientifique, sont extrêmement peu nombreux ; c'est par des allusions obscures, trouvées ça et là, qu'on a pu savoir que l'Église chrétienne avait été tout autre chose qu'une communauté purement religieuse, qu'elle avait élaboré un droit civil à son usage ; on peut signaler notamment certaines règles relatives aux contrats [1] et le décret de Callixte sur le mariage. Mais il est douteux que l'on puisse jamais avoir une idée assez exacte de cette société pour apprécier l'influence qu'elle a eue sur le monde antique.

Sans doute il n'y a pas beaucoup de périodes aussi dénuées de ressources documentaires ; mais quand on approfondit l'histoire d'une époque quelconque, on s'aperçoit que les renseignements sont malheureusement d'autant plus rares qu'ils seraient plus essentiels à connaître ; on voit aussi que jamais deux époques ne se ressemblent. L'impossibilité de les comparer apparaît d'autant plus qu'on étudie avec plus de soin les faits qui caractérisent l'état moral des hommes du passé. Il résulte de là que, si l'on voulait procéder comme font les physiciens et appliquer les règles usuelles de l'induction, il serait impossible d'arriver à rien, puisque les observations seraient complètement isolées. Plus d'une fois on a dissimulé cette incommensurabilité, qui existe entre les époques successives, en faisant un choix habile, éloignant ce qui était trop caractéristique du temps, atténuant cer-

(1) Consulter un mémoire de M. Esmein sur les débiteurs privés de sépulture, dans la 5e année de l'École française de Rome, 1885.

tains traits et introduisant même des préoccupations tout à fait étrangères à celles des hommes qu'on prétendait étudier. Ces procédés sont ceux des *fausses sciences*, qui sont tenues de donner toujours des solutions pour satisfaire la curiosité ; mais ce sont des procédés que les philosophes doivent rejeter.

Mais comment peut-on espérer introduire les méthodes scientifiques dans l'histoire ? Le physicien, lui aussi, dispose de séries de faits qui peuvent sembler aussi discontinus que les faits historiques ; mais il admet qu'il y a un support commun, que tous les phénomènes observés sont produits par un seul et même mécanisme dont la composition reste invariable. Sans cette *unité fondamentale*, il lui serait impossible de s'élever à la loi. L'induction consiste en tâtonnements, au moyen desquels on essaie diverses hypothèses sur la composition du mécanisme. Lorsque l'unité fondamentale est douteuse (comme cela a lieu souvent en météorologie), on est exposé à prendre des coïncidences dues au hasard pour des concordances résultant d'une vraie loi physique. Rien n'est plus instructif que la lecture des ouvrages consacrés au spiritisme par les savants qui ont voulu appliquer les méthodes en usage dans les recherches physiques à des phénomènes infiniment fugitifs, (dont l'observation est souvent fort incertaine par suite de l'émotion de l'observateur et des supercheries du sujet) : dans ces ensembles de bizarreries, qui dépendent des hasards de l'hystérie, ils ont supposé implicitement l'existence de mécanismes rigides et ils ont été, plus d'une fois, dupes de la rigueur même de leurs déductions.

Les psychologistes nous disent que le support commun des phénomènes historiques est l'esprit humain, et ils réclament le droit de poser les lois générales capables d'éclairer l'histoire ; malheureusement ils n'usent guère

de ce droit, et beaucoup de sceptiques se demandent si la psychologie n'a pas contribué à embrouiller plutôt qu'à éclaircir les questions historiques. C'est surtout dans l'exégèse biblique qu'elle a conduit aux résultats les plus surprenants : elle a permis de justifier n'importe quelle thèse.

La psychologie la plus cultivée de nos jours est celle qui s'appuie sur les travaux des physiologistes relatifs à la perception et sur les observations des aliénistes relatives aux erreurs. Les aliénistes ont exercé une influence très grande parce qu'ils ont apporté une quantité énorme de faits bizarres, qui ont excité très vivement la curiosité de nos contemporains et en vue desquels on a bâti des théories explicatives. La direction du courant déterminé par les physiologistes et les aliénistes, a été si forte que pour la plus grande masse des auteurs la psychologie est une science ayant pour but essentiel de nous apprendre comment l'intérieur se forme dans certaines conditions extérieures données. On peut dire qu'elle est centripète.

Cette psychologie sert aux historiens lorsqu'ils ont à chercher comment certaines illusions temporaires ont troublé l'esprit de personnages ou de collectivités ; ils n'ont point alors en vue de trouver des lois générales, mais de *séparer le particulier*, comme font d'ailleurs les aliénistes, dont les travaux portent sur les cas exceptionnels.

Il y a une autre psychologie qui traite de l'attention, des habitudes, des sentiments et qui a, par suite, en vue l'action ; c'est cette psychologie que les casuistes ont longuement étudiée pour chercher à apprécier les motifs de nos actes ; c'est celle-là que prétendaient instituer les anciens auteurs de traités politiques, pour arriver à faire de l'histoire une morale en action à l'usage des princes. Cette psychologie suppose que l'homme est mécanisé et

que sa moralité peut être appréciée par les *différences quantitatives* qu'on relève entre ce qu'il fait et ce que la règle rigide prescrit. Qu'elle puisse avoir une certaine utilité pour l'éducateur, qui cherche à ramener les habitudes moyennes vers des types donnés, je ne le nie pas; mais jamais elle n'a servi à l'historien.

Les historiens pratiquent une troisième espèce de psychologie ; celle-ci a pour objet la détermination des opinions générales, qui se forment dans une société et se manifestent durant les transformations subies par les institutions. Jamais nous n'adoptons complètement une idée reçue ; mais cependant ce qu'il y a de vraiment général et intelligible dans notre vie consiste dans l'adhésion (plus ou moins complète) donnée à une opinion commune, relative à la convenance d'un système d'actes. Les anciens philosophes avaient très bien observé cela ; ils avaient pu se représenter tout mouvement humain comme un syllogisme [1] dont la majeure est un principe sur ce que l'homme peut ou doit faire, dont la mineure est le plus souvent sous-entendue et dont la conclusion est l'action.

Les *raisons générales et intelligibles* que recherche l'histoire, ce qu'il y a d'*unité* sous la diversité et la discontinuité des phénomènes, le support commun que nous voulons trouver pour passer à la science, ce sont les *évaluations des valeurs* de tous les actes, adoptées par les diverses catégories de citoyens.

L'historien traite le passé comme nous traitons le présent ; il ne peut se mettre en contact avec les opinions générales et penser à ces évaluations de valeurs sans sentir l'émotion gagner son âme, tout comme s'il s'agissait de phénomènes contemporains. C'est pourquoi il est

(1) Aristote, *Du mouvement dans les animaux*, ch. VII.

déraisonnable de demander à l'historien d'apporter dans ses études la superbe indifférence que peut garder le physicien dans son laboratoire ; s'il le faisait, il resterait superficiel et n'atteindrait pas ce qu'il y a de vraiment scientifique dans son sujet. Il s'émeut parce qu'il trouve dans le passé des appréciations morales qui l'indignent ou l'enthousiasment ; il ressent au contact des luttes anciennes quelque chose de l'ardeur des luttes sociales modernes. De là résulte que ce passé n'est pas tellement mort que nous ne puissions lui demander, quelquefois, de nous apprendre ce qui est advenu des peuples qui ont adopté certaines manières de comprendre la vie et que nous ne puissions tirer quelques renseignements moraux de ce qui a eu lieu autrefois.

Faire de l'histoire une science ne saurait être expliquer tous les phénomènes ; c'est découvrir ce qu'il y a d'éternellement vivant dans ce qui semble être, tout d'abord, un fouillis inextricable de hasards. L'émotion morale est comme l'émotion esthétique ; elle ne vieillit jamais ; notre siècle n'a-t-il pas trouvé le moyen de comprendre ce que les civilisations disparues avaient jugé beau ? Il nous est toujours possible de nous initier, également, aux sentiments moraux du passé.

II

Le terme *évolution* s'entend de manières si diverses qu'il est nécessaire de préciser le sens qu'il a dans les sciences sociales. On a emprunté ce mot à l'histoire naturelle et on l'emploie pour désigner des changements ayant une certaine analogie avec ceux que présentent les êtres vivants au cours de leur existence. Je crois qu'on doit trouver dans toute évolution :

1° Une *série d'âges*, utilisant les matériaux acquis par

l'âge précédent, présentant dans les parties un mouvement de différenciation, de perfectionnement et d'adaptation à des buts partiels ;

2° Une *unité de composition* qui se rapporte à une loi intérieure, à ce que Cl. Bernard appelait une *idée directrice*, unité assez forte pour que les accidents ne puissent pas modifier gravement le mouvement général ;

3° Une *coordination des caractères* telle qu'on puisse apprécier tout développement partiel par rapport au fonctionnement de l'être total lorsqu'il est arrivé à l'état de maturité.

Il ne semble pas qu'il y ait lieu de pousser l'analogie plus loin et d'exiger que toute évolution doive aboutir à la décadence et à la mort ; il ne semble même pas que, pour les êtres vivants, la période de décadence puisse être appelée vraiment une évolution.

Pour qu'on ait le droit d'appliquer la notion d'évolution à l'histoire, il faut que le changement considéré soit assez avancé pour qu'on puisse déjà établir la distinction en plusieurs âges et pour qu'on puisse se faire une idée de la perfection à atteindre. En réalité, on parle presque toujours d'évolution avant qu'on soit sûr de connaître ce qui se passera à l'époque de la maturité ; on imagine celle-ci ; on construit un avenir au moyen duquel on dresse un tableau des valeurs permettant d'estimer le chemin à parcourir par l'esprit dans l'évolution des institutions. On dépasse donc l'observation ; on introduit des évaluations qui dépendent des conceptions morales de chacun ; et, en effet, il n'existe pas deux écrivains, appartenant à des groupes différents, qui aient sur l'évolution contemporaine des idées semblables.

Tout le monde a remarqué, plus ou moins exactement, que si la notion d'évolution est moderne, c'est que les phénomènes auxquels on l'applique étaient fort rares

dans le passé ; on avait pu signaler dans l'histoire de Rome, dans celles de l'Église et de la royauté française, des suites remarquables par leur continuité ; mais ce caractère de continuité était si exceptionnel que, pour les auteurs anciens, elle tenait presque du miracle. Quand on réfléchit, en effet, au rôle capital que joue le hasard dans l'histoire, quand on examine, avec Cournot[1], comment les révolutions ont tenu, le plus souvent, à des accidents impossibles à prévoir à date fixe, on comprend qu'il ait fallu un singulier concours de circonstances pour que dans le monde moderne les changements aient put nous apparaître avec des caractères analogues à ceux que présente une évolution[2].

Cournot observe[3] que la rapidité du mouvement des découvertes (qu'il attribue à la surexcitation de la curiosité générale qui se produisit au début de l'ère moderne) a eu pour effet d'entasser de très nombreux synchronismes dans les inventions scientifiques et industrielles ; tout est devenu plus serré, et les hasards ont été moins apparents. La constance du développement actuel lui semble si forte qu'il soutient, plusieurs fois, l'opinion que la Révolution française a été un simple accident, qui a, probablement, plutôt agi pour retarder que pour accélérer la marche du progrès général[4].

Il signale, à plusieurs reprises, la très grande différence qui existe entre les temps modernes et le temps passé[5] ; « la science, l'industrie, tout ce qui comporte

(1) Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, t. I, p. 247-260 ; t. II, p. 112 et p. 240-241.

(2) Cournot (*Op. cit.*, t. II, p. 113) dit qu'au XVIIIe siècle on reconnaît déjà une plus grande résistance du mouvement général aux influences des accidents dynastiques, « ce qui témoigne d'un perfectionnement réel dans la constitution du système européen ».

(3) Cournot, *Op. cit.*, t. I, p. 134.

(4) Cournot, *Op. cit.*, t. II, p. 117, 246, 395.

(5) Cournot, *Op. cit.*, t. I, p. 23. Cf. aussi t. I, p. 35.

un accroissement, un progrès, un perfectionnement indéfini, jouent un rôle de plus en plus indépendant et prépondérant, tandis qu'auparavant ces mêmes éléments de civilisation ne se développaient, ne se conservaient qu'à l'ombre, sous la tutelle et la sauvegarde des institutions religieuses, civiles, politiques, militaires. »

L'influence de l'accélération du progrès industriel a été souvent signalée par les économistes; ainsi M. de Molinari, voulant décrire l'évolution humaine[1], divise l'histoire en deux périodes, dont l'une s'étend depuis les premières civilisations de sédentaires jusqu'aux débuts de la grande industrie ; dans cette longue suite de siècles il ne découvre pas de divisions ; c'est pour lui un bloc à peu près homogène, caractérisé par la petite industrie ; il n'y a donc pas de vraie évolution, à ses yeux, avant l'ère moderne.

Pour qu'il y ait vraiment évolution, il faut que l'on puisse mettre en évidence une *unité substantielle* à laquelle se rapportent les changements ; il faut qu'il y ait un corps qui demeure relativement déterminé. L'Église prétend être aujourd'hui ce qu'elle a toujours été; en tout cas, son histoire pourrait se décomposer en périodes caractérisées chacune par une certaine constitution particulière des corps ecclésiastiques. Depuis le XIVe siècle, l'histoire de la royauté française nous montre une grande administration royale, qui maintient la continuité historique sur des périodes assez longues, — chacune de ces périodes correspondant à une certaine forme de cette administration.

La notion d'évolution ne saurait s'appliquer à la masse hétérogène que l'on désigne sous le nom de société ; elle ne peut s'appliquer qu'à des collectivités bien déterminées

(1) De Molinari, *l'Evolution économique au* XIXe *siècle.*

(des ordres, des états, des classes), à des ensembles assez homogènes pour qu'on puisse les traiter comme des êtres. Cette homogénéité se manifeste par des opinions communes relatives aux changements désirables, par une tension générale des esprits vers une action. Étudier l'évolution d'une classe, c'est rechercher de quelle manière cette classe apprécie sa propre situation, juge les règles de conduite qui lui sont imposées et conçoit son propre avenir.

Il y a toujours une évolution qui occupe le premier rang dans l'histoire d'une époque ; et il semble que de nos jours nous assistions à une de ces transformations qui font passer le premier rôle d'une classe à une autre. Les écoles socialistes soutiennent que l'ère bourgeoise est en train de s'achever et que le prolétariat passe au premier rang. Il n'est pas sans intérêt de rappeler ici une opinion de Cournot[1] : « En 1848 on continuait à emprunter au XVIIIe siècle sa métaphysique et sa sophistique. Aujourd'hui il est question de la ligue internationale des travailleurs, ce qui offre une réalité bien autrement substantielle. Tout cela indique la fin d'une révolution et le commencement d'une autre. »

*
* *

L'évolutionniste ne considère pas les questions sociales comme le faisait l'ancienne philosophie ; pour celle-ci, il existe un problème social tout à fait analogue aux problèmes physiques ; il faut le résoudre par des théories scientifiques ou juridiques ; il faut *supposer* l'existence d'un *être* capable d'assurer l'exécution de la solution. Ces doctrines sont donc toujours des doctrines de l'Etat :

(1) Cournot, *Op. cit.*, t. II, p. 417-418. Ce livre a paru en 1872.

le plus souvent on demande à l'*État éthique* de poser des règles assurant la justice dans les relations entre les hommes; d'autres fois on demande à l'*État scientifique* de diriger l'activité humaine de manière à assurer la plus grande production possible de biens; enfin pas mal d'auteurs mélangent ces deux conceptions, sans chercher à en bien comprendre la nature. Dans tous ces systèmes, on suppose l'existence d'un État, organe de la raison, étranger aux influences des groupes sociaux en conflit, un État extra-humain, abstrait, inexistant.

Ce sont les hypothèses sur l'État éthique qui ont été les plus nombreuses, parce qu'il est plus facile d'inventer des formules vagues sur la répartition des produits que de dire des choses vraisemblables sur l'avenir de la production. En 1842, Pecqueur [1] discute quatre formules et en propose une cinquième, qui ne brille point par la clarté. M. Menger a pu se croire autorisé à considérer les écoles socialistes contemporaines comme ayant pour objet la constitution d'un État éthique et les classer d'après la solution qu'elles donnent au problème d'une juste répartition. Son étude est incomplète, puisqu'il néglige le côté économique, les moyens qui ont été proposés pour rendre la production plus intense et plus régulière; mais elle est surtout peu philosophique, parce qu'il ne tient nul compte de l'idée évolutionniste : — ce sont des hommes, appartenant à des classes déterminées, qui veulent changer la société, en raison des conditions dans lesquelles ils produisent; pourquoi ne pas nous montrer ces hommes et nous dire les idées qui les font mouvoir?

L'évolutionniste ne se place point à un point de vue abstrait; il commence par déterminer quelle est la collectivité dont il va s'occuper; il examine ce qui se produit

(1) *Théorie nouvelle d'économie sociale*, p. 607-637.

en elle et il coordonne tous les changements qu'elle subit, en les rapportant à la marche de cette collectivité vers sa perfection. Tout ce qui se passe au dehors, pour important que ce soit, n'est qu'un accident extérieur, analogue aux accidents météorologiques, qui tantôt favorisent, tantôt troublent l'œuvre de l'agronome. Les fins qu'ont pu se proposer les hommes politiques, étrangers à la classe considérée, sont peu intéressantes ; tout au plus doit-on en tenir compte quand on veut savoir quelle était l'influence de cette collectivité, et quelle idée on se faisait d'elle. M. et Mme Webb ont recueilli, avec un soin méticuleux, tout ce qu'ils ont pu trouver sur l'histoire du Trade-unionisme ; cet énorme fatras d'intrigues ne nous apprend qu'une chose, l'importance du hasard, et nous confirme dans l'opinion si connue d'Oxenstiern sur la faible valeur intellectuelle des hommes qui dirigent les grands États.

Et même dans l'étude des institutions qu'une classe ébauche, il est peu intéressant de chercher quelles fins se sont proposées les fondateurs ; presque jamais les choses n'ont tourné comme l'espéraient ceux qui ont créé de nouvelles formes d'association. Il se passe ici exactement ce qui se passe dans l'industrie et la science : les inventeurs ont, presque toujours, été dirigés par des hypothèses fausses ; plus d'une fois ils n'ont même pas compris ce qu'il y avait de vraiment important dans leur innovation ; dans la science, il a fallu souvent attendre la seconde génération pour qu'on tirât des travaux des hommes de génie tout le profit qui devait en résulter pour l'humanité. Il ne s'agit pas de savoir ce que pensent et ce que veulent certaines personnes ; il s'agit de découvrir les effets qui dérivent de leur action pour la formation des idées dans une classe.

L'évolutionniste, se plaçant toujours au point de vue du *principe intérieur*, recherche seulement ce qui résulte

des changements observables au point de vue de la marche vers la maturité de la classe étudiée.

III

Presque tous les hommes politiques admettent aujourd'hui que, dans notre siècle, l'évolution des classes ouvrières constitue le principal objet des recherches de toute science sociale ; malheureusement, cette évolution semble encore trop peu avancée pour qu'on puisse être parfaitement sûr des résultats qu'elle doit produire.

Pendant longtemps, on a cru que, dans tous les pays du monde, l'évolution ne pouvait manquer d'imiter les traits essentiels dessinés en Angleterre ; l'esprit avait été victime de cette illusion qui fait, si souvent, accorder la valeur d'un type supérieur à tout changement qui se produit sur une grande échelle et avec une certaine régularité.

Ce qui caractérise le mouvement anglais, c'est qu'il s'est fait presque entièrement en dehors de toute tutelle, qu'il a été une formation de *self-government* dans une classe passant du régime de l'oppression à une liberté relative. Ce phénomène tient à des contingences historiques ; il aurait pu arriver qu'au commencement du siècle le Parlement eût voulu réglementer les salaires et les prix ; ce système était dans la tradition anglaise ; et s'il eût été adopté en Angleterre, les autres pays d'Europe n'eussent pas manqué de l'adopter aussi.

La législation anglaise sur les fabriques eut surtout pour résultat de donner du loisir aux travailleurs ; ce que Marx appelle la *grande charte*[1] des ouvriers leur garantit

(1) *Capital*, trad. française, p. 130, col. 2. « Le pompeux catalogue des « droits de l'homme » est ainsi remplacé par une modeste « grande charte » qui détermine légalement la journée de travail. »

la propriété d'une partie de la journée, fit que le *serviteur* fut libéré du *service* durant un certain temps[1] ; mais encore cet affranchissement pouvait conduire à des résultats très variables ; rien ne disait que l'ouvrier saurait profiter de ce loisir pour apprendre à se gouverner[2].

Il aurait pu arriver que les patrons prétendissent diriger l'organisation ouvrière ; dans presque tous les pays industriels catholiques, il se fait des efforts très énergiques et parfois très intelligents, pour créer des institutions dites de *paix sociale*, ayant pour but de fonder une hiérarchie nouvelle, dans laquelle chacun vivra suivant *son rang*. En France, par suite des diverses occurences politiques, les patrons paraissent dégoûtés d'exercer la *tutelle* ; en Angleterre, ce régime est à peu près inconnu.

Marx, qui a fondé toutes ses théories sur les observations faites en Angleterre, était persuadé que l'évolution ouvrière s'oriente toujours dans le sens du *self-government ;* cette direction lui semblait tellement certaine qu'il n'a pas pris garde aux conditions particulières qui l'avaient favorisée en Angleterre, et qu'il l'a souvent considérée comme une *nécessité*[3]. Dans la préface du *Capital*, il écrivait : « Le bouleversement social revêtira des formes plus ou moins brutales ou humaines, suivant le degré de développement de la classe des travailleurs. Abstraction faite

(1) Les notions de *maître* et *serviteur*, que Marx emprunte tantôt à Hégel, tantôt à la législation anglaise, jouent un rôle capital dans sa philosophie.

(2) La paresse de l'ancien ouvrier anglais est souvent signalée par les auteurs. Parlant du loisir que la nature alloue généreusement à certains peuples primitifs, Marx fait cette réflexion : « Pour que [l'homme] l'emploie productivement pour lui-même, il faut tout un enchaînement d'incidents historiques » (*Capital*, p. 222, col. 1).

(3) La *nécessité* dans Marx s'oppose à l'action raisonnée qui peut aboutir à réaliser son but, la *nécessité* est dans la nature et dans le mélangedes hasards sociaux (Cf. ce que j'ai écrit sur ce sujet dans la *Riforma sociale* de Turin, août 1898 : *La necessità e il fatalismo nel marxismo*).

de motifs plus élevés, leur intérêt commande donc aux classes régnantes actuelles d'*écarter* tous les obstacles légaux qui peuvent gêner le *développement* de la classe ouvrière. » Il semble donc qu'à ses yeux il suffit de laisser toute liberté aux ouvriers pour que ceux-ci s'organisent et atteignent un régime de *self-government*. En 1875, dans sa critique du progamme de Gotha, il disait que l'État doit se borner à subventionner et contrôler l'éducation populaire. Sans aucun doute, des écoles fondées par les sociétés ouvrières seraient des choses excellentes ; mais les essais tentés dans cet ordre d'idées sont encore assez timides.

Aujourd'hui que nous avons une plus grande expérience, nous ne trouvons plus le problème aussi simple que le croyait Marx ; nous voyons que la formation d'une classe ouvrière capable de se gouverner ne résulte point du jeu des hasards, mais dépend de bien des conditions morales, qui ne se rencontrent point partout.

Dans toute transformation, il faut distinguer deux périodes bien distinctes. Durant la période préparatoire, les hasards s'accumulent et peuvent aboutir, suivant les pays considérés, à des résultats fort différents les uns des autres[1]. C'est seulement quand les changements ont acquis une plus grande stabilité, que l'on peut s'attendre à trouver une évolution régulière. A l'heure actuelle, le mouvement ouvrier est si loin d'avoir acquis la stabilité qu'en Angleterre même on se demande si l'œuvre du vieux Trade-unionisme est apte à durer longtemps.

Cette œuvre est fort complexe et il n'est pas facile de

(1) Au commencement de l'ère moderne, les procédés d'enrichissement (que Marx appelle avec A. Smith les procédés de l'*accumulation primitive*) se produisirent un peu partout au hasard ; mais c'est seulement en Angleterre et vers la fin du XVIIe siècle qu'ils se coordonnèrent, si bien que le capitalisme atteignit dans ce pays ses formes classiques (*Capital*, p. 336, col. 1).

s'en faire encore une idée complètement scientifique. Pour qui s'en rapporte aux apparences, le Syndicat est une arme tournée contre le Capital pour rogner ses profits, empêcher la concentration des fortunes et améliorer la situation matérielle des classes ouvrières dans la même mesure où le progrès capitaliste est battu en brèche. Si l'on admet cette fin, cet idéal strictement antipatronal, on doit trouver que le mécanisme du vieux Trade-unionisme est bien compliqué et que les effets réalisés ne sont pas toujours en rapport avec l'effort dépensé. L'action violente et temporaire d'une minorité ardente, entraînant après elle des masses considérables, exaltées par une habile prédication, a pu paraître à beaucoup de personnes bien mieux appropriée au but qu'on se propose[1]. Enfin, d'autres ont pensé que toutes ces luttes seraient avantageusement remplacées par des arbitrages ou par des règlements émanant de l'autorité publique[2].

Depuis que les formes syndicales se sont différenciées, on a pu reconnaître que le but apparent et déclaré des Unions ouvrières constitue la partie la moins intéressante de leur œuvre. Ce qui semble, à beaucoup d'auteurs, être accessoire dans le Trade-unionisme est, justement, ce qui est le principal ; c'est en servant de point d'appui aux institutions de mutualité que les Syndicats ont exercé une action éducative sur leurs adhérents, en développant chez eux la notion fondamentale de la *responsabilité personnelle*.

Si les ouvriers anglais ont pu obtenir de hauts salaires et de courtes journées, ce n'est point parce qu'ils ont vaincu le patronat et arrêté le mouvement capitaliste ; c'est parce qu'ils sont parvenus à un degré de développement intellectuel et moral supérieur au degré atteint dans

(1) C'est l'idée du nouveau Trade-unionisme.

(2) C'est ce qui se produit en Nouvelle-Zélande.

les autres pays. Dans de nombreux passages de ses ouvrages, M. de Molinari insiste fort sur ce fait que la moralité de nos contemporains n'est pas à la hauteur du progrès accompli dans l'ordre matériel ; il soutient que les nations les plus pénétrées du sentiment du devoir seront aussi celles qui triompheront sur le terrain de la concurrence. Plus l'outillage se perfectionnera et plus aussi on aura besoin d'ouvriers intelligents, sérieux et désireux de faire de bon travail.

Il s'est trouvé qu'en Angleterre, par suite de circonstances très diverses, les Trade-unions ont été les moteurs les plus puissants du progrès des travailleurs et qu'elles ont ainsi fourni au progrès économique du pays son levier essentiel. Elles ont encore représenté l'intérêt national, quand elles ont combattu pour défendre l'aptitude professionnelle ; elles ont ainsi défendu l'industrie du pays contre les entreprises de spéculateurs qui ne demandaient qu'à exposer l'avenir, en vue d'un gros bénéfice temporaire, en vendant de la camelote. Sans doute, elles ont parfois mal apprécié les conditions qu'il fallait subir ; mais on ne saurait leur demander l'infaillibilité. A l'heure actuelle, maintenant que la lutte est engagée entre l'Angleterre et l'Allemagne, pour conquérir les marchés extérieurs, les Trade-unions seront appelées à donner la mesure de leur capacité ; la question est de savoir si elles seront en état d'identifier leurs intérêts avec l'intérêt national.

C'est toujours un fait historique d'une grande importance que celui d'une pareille identification ; aux XVIIe et XVIIIe siècles, la grandeur de l'Angleterre n'a pas été l'œuvre de son aristocratie foncière, mais de sa bourgeoisie commerçante ; peut-être sommes-nous à la veille de voir les classes ouvrières anglaises *conquérir la direction sociale* de leur pays ; il est clair qu'un pareil changement exigera

de la part des travailleurs de grands efforts personnels, un grand dévouement pour l'éducation et surtout un grand développement de la moralité générale.

Il ne faut pas se bercer de vaines illusions ; il ne faut pas se lasser de répéter que cette *direction ouvrière* présente beaucoup plus de difficultés qu'on ne croit, et que ces difficultés sont d'ordre moral.

Si l'on part des hypothèses de Marx sur l'organisation des travailleurs (ce sont les seules qui offrent assez de précision pour pouvoir être discutées), on peut déterminer en quoi se ressemblent et en quoi diffèrent les évolutions de la bourgeoisie et du prolétariat. Quand on les considère dans leur ensemble, elles s'opposent et leurs caractères essentiels sont contradictoires. Les conditions particulières qui provoquèrent l'essor de la grande industrie amenèrent, jadis, la bourgeoisie à devenir une classe très importante et lui permirent d'être parfois *presque dominante;* cependant, il est douteux qu'elle ait jamais réellement gouverné nulle part. Au fur et à mesure que les profits permettaient aux nouveaux riches de se mesurer avec les anciennes aristocraties, la bourgeoisie réclamait une part de la domination et des avantages que procure la force de l'État ; le droit fut modifié, dans une certaine mesure, d'une manière favorable aux aspirations des industriels. Dans quelque pays que l'on observe l'évolution moderne, on voit que la formation de la classe bourgeoise a été surtout l'œuvre des circonstances extérieures, de l'emploi de la force, de l'utilisation des institutions antérieues par de nouveaux occupants. On peut dire que *la bourgeoisie s'est surtout formée par le dehors.*

Si la classe ouvrière doit se développer suivant les conceptions de Marx, elle se formera, au contraire, surtout du dedans au dehors ; elle aura pour base la libre association pour la défense d'intérêts communs, les institutions

de solidarité et l'éducation dirigée en vue de se passer de *tutelle*.

Il résulte de là des conséquences d'une haute importance pour l'évolution contemporaine.

1° La bourgeoisie n'étant pas une classe formée par un principe intérieur, ou tout au moins l'idée directrice ayant en elle peu d'efficacité, — la bourgeoisie étant surtout une agglomération concentrée accidentellement, dans laquelle la communauté d'intérêts a fait jaillir des idées communes, — la bourgeoisie manque de cohésion et se trouve, — malgré sa richesse et l'appui de l'État, — très faible devant les efforts que fait la classe ouvrière organisée et toujours grandissante. C'est une des thèses les plus essentielles de Marx.

2° Il ne faut jamais imaginer l'avenir de la classe ouvrière d'après des souvenirs empruntés aux révolutions anciennes ; il ne faut pas surtout se représenter l'avenir du prolétariat d'après l'histoire de la bourgeoisie au XVIIIe siècle venant occuper la position des anciens privilégiés. Un pareil mouvement est très possible (et selon beaucoup de personnes il est même très vraisemblable) ; mais s'il se produit, toutes les prévisions socialistes seront réduites à néant. C'est une des thèses les plus originales de M. Berntein.

3° Il résulte de là que le mouvement socialiste dépend entièrement de l'aptitude que montreront les classes ouvrières à se former, à s'instruire, à grandir en vertu et en savoir. Le problème contemporain est bien moins une question de force, — comme avait été le problème politique au XVIIIe siècle, — qu'une question d'éducation.

4° Enfin, la classe ouvrière aura beaucoup plus de peine à parvenir à la *maturité* que n'en a eu la bourgeoisie pour atteindre le degré de *prépondérance* qui lui a permis de gouverner (au moins partiellement). Il s'agit,

en effet, de gagner des adhérents un à un, de développer chez eux de nouvelles manières de penser et de les rendre aptes à faire eux-mêmes leurs affaires. Il faut que le prolétariat *se fasse, tout entier, par ses propres forces*, — s'il ne veut point passer d'une tutelle sous une autre [1].

IV

Je crois bien que tout le monde est d'accord sur l'importance de l'éducation populaire ; mais peu de personnes sont d'accord sur l'esprit dans lequel cette éducation doit être faite. Pour le plus grand nombre, il s'agit d'une *formation extérieure ;* l'éducation serait une manière de mouler les âmes, de déterminer les hommes à reproduire certaines formes sociales. C'est pour cette raison que de si grandes luttes se produisent, dans nos sociétés modernes, pour savoir qui s'emparera de l'éducation populaire. On peut dire que toute la question de l'avenir du socialisme est de savoir si le peuple parviendra à s'instruire lui-même, au moyen d'expériences faites dans son sein.

Dans l'étude de la formation de la classe ouvrière, il me semble très important d'utiliser le riche fonds d'observations que nous fournit l'histoire de l'Église ; je ne crois pas qu'il y ait lieu de procéder comme A. Comte et de chercher à imiter les institutions catholiques ; mais l'histoire de l'Église peut nous apprendre beaucoup de choses

(1) J'ai consacré une grande partie d'une brochure sur l'*Avenir socialiste des syndicats* (*Humanité nouvelle*, 1898) à montrer quel danger menace les classes ouvrières si elles se laissent diriger par le *prolétariat intellectuel*, dont « la vraie vocation est l'exploitation de la politique ». Je ne connaissais pas alors la brochure fort rare de Marx intitulée : *L'alliance de la démocratie socialiste et l'association internationale des travailleurs* ; Marx s'y élève avec force contre la prétention des révolutionnaires lettrés qui veulent diriger les ouvriers et pour qui le peuple est de la « chair à canon ». Il proteste contre l'organisation des sections italiennes dont les secrétaires étaient des avocats, des médecins, des journalistes, des employés de commerce.

sur l'efficacité de certains systèmes de sentiments.

Au premier rang des sentiments efficaces, je place ceux qui se rapportent à la *conception pessimiste des futurs*. Si la sagesse antique n'a pu parvenir à produire une réforme morale dans le monde païen, je crois que cela tient, pour une très grande partie, à ce qu'elle n'était pas assez pénétrée de pessimisme. L'idée que le monde est *naturellement* le règne du mal a exercé plus d'influence pour propager le christianisme que les idées de sublime charité qui enthousiasment M. Tolstoï. La force d'expansion du socialisme contemporain réside surtout dans cette double hypothèse : que les choses marchent de mal en pis en vertu de *tendances immanentes* et que cette déchéance ne peut être arrêtée que par la force organisée des classes ouvrières. L'expérience montre que les théories sociales sont d'autant moins puissantes sur l'esprit des hommes qu'elles renferment plus d'optimisme ; elles ne parviennent point alors à vaincre le misonéisme.

Il ne faut donc pas s'étonner si tant d'écrivains socialistes se montrent inquiets chaque fois que l'on conteste l'exactitude des formules qui expriment cette conception pessimiste des futurs. Quand on leur parle de la valeur des réformes partielles, il leur semble qu'on atteint le principe même du socialisme, parce que les propagateurs d'une réforme sont toujours obligés d'en vanter les bienfaits, ce qui est une manière d'introduire un peu d'optimisme. Le petit chapitre du *Capital*, où Marx affirme que la masse de la misère, de l'oppression, de la subordination, de la dégénérescence et de l'exploitation va toujours en croissant, a inspiré les déclarations de principes de presque tous les programmes socialistes.

Des formules de ce genre ne sont pas des formules scientifiques, mais des constructions de l'imagination, dont l'importance consiste seulement dans la facilité plus

ou moins grande que l'on trouve à faire entrer, par leur emploi, l'idée pessimiste dans l'esprit. Ces images peuvent être parfois dangereuses ; car elles peuvent amener des gens qui ne les comprennent pas à condamner comme inutiles des choses excellentes. C'est ainsi que la *loi d'airain* de Lassalle a été longtemps employée pour démontrer l'inutilité de l'action syndicale et de la coopération ; il y a encore en Allemagne des théoriciens pour soutenir que les ouvriers ne sauraient parvenir à améliorer leur sort.

Le deuxième principe, qui me semble fondamental, est celui de *l'impuissance des isolés*. Au commencement de ce siècle, les réformateurs sociaux croyaient qu'ils devaient s'occuper de créer des groupes modèles, des colonies socialistes où l'on réaliserait la vie parfaite ; ils espéraient que par la force infinie qu'ils attribuaient à l'imitation, les hommes se hâteraient de reproduire ces exemples. Ces tentatives ont toutes échoué ; on a plaidé assez maladroitement les circonstances atténuantes ; je crois que ces utopies sont, aujourd'hui, abandonnées par tout le monde.

L'Église, elle, ne s'isole pas ; elle se mêle à la vie commune autant qu'elle le peut ; elle cherche à se rendre utile dans le plus grand nombre d'occasions possible aux classes qu'elle veut diriger ; elle se soumet à toutes les exigences historiques et transforme ses institutions avec un art merveilleux.

Au commencement des temps modernes, elle avait à lutter contre les nouvelles tendances philosophiques, issues de la Renaissance, qui semblaient devoir dominer les classes régnantes. L'Eglise se garda bien de s'insurger contre la culture classique ; elle en fit, au contraire, la base de son enseignement, et devint la principale organisatrice des écoles de belles-lettres. Plus tard la société se trouva fort gênée par le développement des misères

que les vieilles institutions se montraient impuissantes à soulager ; la philanthropie était devenue plus exigeante qu'au Moyen Age. L'Église se montra si ingénieuse dans ses créations charitables que, pour beaucoup de personnes, la charité constituerait son véritable domaine.

L'expérience n'a pas tardé à prouver que la charité ne va pas loin ; elle ressemble bien plus aux remèdes que le médecin donne par acquit de conscience qu'à un traitement raisonné de la maladie. Nous voyons, de tous les côtés, l'Église créer des institutions sociales, qui aident le le travailleur, le paysan, l'artisan : coopération, bureaux de placement, secrétariats juridiques, banques rurales, etc., toutes les formes de groupement sont employées par elle. Les préoccupations pratiques de certains dignitaires ecclésiastiques sont parfois surprenantes pour nous autres Français, habitués à respecter scrupuleusement les divisions traditionnelles du travail social; il n'y a pas très longtemps, un prélat italien écrivait à ses curés pour leur prescrire d'engager les fidèles à suivre les conférences du professeur d'agriculture, et il créait un enseignement agronomique dans ses séminaires.

Cette transformation correspond au profond changement que le monde a subi depuis le XVIe siècle. Jadis l'essentiel était d'instruire une classe étrangère à la production ; la charité venait en aide à des malheureux placés, presque complètement, en dehors du processus normal du travail ; les institutions sociales actuelles du catholicisme ont pour but de grouper et de diriger les producteurs. C'est qu'en effet le monde moderne est devenu un *monde de producteurs !*

On n'a pas toujours pris garde à un caractère très essentiel de ces institutions ; elles ont été surtout florissantes à la campagne, parce qu'elles ont permis de perfectionner les conditions dans lesquelles se faisaient la production et

la circulation des objets ruraux. Elles sont fondées sur la participation des associés à des formes économiques supérieures ; elles les font passer d'une économie routinière et déprimée à une économie progressive. De là un troisième principe que nous emprunterons à l'histoire de l'Église et qui nous expliquera pourquoi tant de créations sociales tentées dans les villes restent sans efficacité éducative.

Toute éducation comporte, on le sait, une comparaison entre ce que nous montre la routine du monde abandonné aux vagues suggestions de l'instinct et de la tradition, et ce que pourrait être le monde dirigé d'une manière plus digne de l'intelligence humaine. Il faut que le sujet soit placé en présence d'un système dont la supériorité soit pour lui de toute évidence ; les éducateurs, pour satisfaire cette condition, font passer devant les yeux de leurs élèves des tableaux empruntés à l'histoire idéalisée de quelques peuples, qui, à tort ou à raison, passent pour avoir été supérieurs ; ils espèrent par ce procédé, meubler notre mémoire d'un nombre si considérable de souvenirs que nous ne puissions nous trouver jamais en présence d'une action quelconque sans qu'à notre esprit apparaisse tout de suite une réminiscence provoquant une comparaison.

L'éducation est, d'ordinaire, ainsi fondée sur la passivité du sujet ; les institutions sociales peuvent, également, agir comme de véritables spectacles ; elles peuvent faire passer sous nos yeux une morale en action ; elles peuvent chercher à provoquer notre enthousiasme pour la vertu de quelques êtres d'élite. Ce n'est là qu'un rôle très secondaire, à mon sens : le véritable rôle des institutions sociales est de provoquer une expérience personnelle, active et permanente, qui nous fasse comprendre l'étendue du pouvoir que nous avons sur le monde, qui nous indique l'esprit dans lequel il serait désirable de

voir modifier les relations humaines et qui ne nous laisse jamais privés d'une observation pour juger les événements qui nous entourent. C'est à cette condition seulement que les institutions sont vraiment capables de nous conduire dans la voie du *self-government*.

On éprouve tant de peine à faire fonctionner les plus petites institutions, on est obligé de les adapter si étroitement aux conditions de la vie commune, on est si peu capable de faire du neuf, que beaucoup se découragent et en viennent à se demander si vraiment toutes ces tentatives valent la peine qu'on se donne pour les susciter et les empêcher d'avorter. Ce qu'on peut faire est si loin de l'idéal qu'on avait rêvé !

Ici encore nous ferons appel à l'expérience de l'Église pour poser un quatrième principe fondamental. L'Église s'est toujours fortement opposée à tous les rigoristes qui ont voulu imposer des règles générales de conduite dépassant la force commune des âmes : elle a condamné la dure casuistique des Jansénistes et de leurs imitateurs ; elle a entouré de grandes difficultés l'entrée dans ses ordres religieux ; elle ne cesse point de prévenir les fidèles contre les dangers de l'exaltation mystique. Il n'y a, en effet, rien de plus dangereux que la prétention d'atteindre un idéal placé en dehors des possibilités générales ; quand on a l'imprudence d'entrer dans cette voie, on acquiert vite la conscience de l'inutilité des efforts normaux ; alors naissent trois conséquences également fâcheuses : l'isolement des sujets d'élite, qui abandonnent le monde pour pouvoir garder leur idéal au fond de leur cœur ; — le scepticisme du plus grand nombre, qui se laisse aller aux hasards des circonstances ; — la corruption profonde des chefs qui prétendent que la fin justifie les moyens et que tout est permis quand on poursuit un idéal élevé.

Ce qui est surtout important, dans l'éducation, c'est d'acquérir l'*expérience de sa force exacte sur les choses;* les institutions économiques sont excellentes à ce point de vue ; car elles mettent l'homme en présence d'un réseau compliqué de difficultés matérielles et l'empêchent de trop s'aventurer ; — elles ne peuvent prospérer que si on ne s'éloigne pas trop des sentiers battus ; elles coupent les ailes de l'idéalisme et elles nous forcent à respecter la science ; — elles nous proposent des fins très voisines de nous, qui sont commensurables avec ce que nous pouvons faire ; elle *disent notre force*. C'est pourquoi ces institutions sont éminemment éducatrices.

Malheureusement, nous sommes tellement habitués à nous fier à nos idées plutôt qu'à l'expérience, à accorder aux hypothèses une valeur d'autant plus grande qu'elles sont plus irréalisables, à placer les théories nuageuses au-dessus de la science, que nous avons honte de limiter nos ambitions à ce que nous savons faire et bien faire.

D'autre part, pour défendre notre paresse, nous aimons à nous figurer qu'on ne pourrait faire aucune réforme sociale sérieuse qu'en renversant le monde de fond en comble, que nous avons à parcourir une région limitée par un abîme qui nous sépare des Cités idéales, que la raideur des rapports sociaux est devenue telle qu'on ne peut les relâcher et qu'il faut tout rompre. Et avec les plus admirables intentions, nous restons immobiles, parce que nous avons imaginé une tâche purement chimérique.

Les rapports sociaux ne sont pas aussi raides que le prétendent les hommes d'imagination ; Cournot[1] estimait, au contraire, que de nos jours la société est devenue plus malléable qu'autrefois, qu'elle a perdu beaucoup de son caractère d'organisme naturel et qu'elle se prête « au

(1) Cournot, *Op. cit.*, t. II, p. 216.

mode de perfectionnement que le mécanisme comporte ». Mais il va sans dire que, pour perfectionner ce mécanisme, il faut nous perfectionner nous-mêmes et devenir meilleurs.

Pour qui étudie l'histoire sociale, il n'y a pas de doute à avoir sur la nature des obstacles qui sont à vaincre : ils ne sont pas tant en dehors qu'au dedans de nous-mêmes : nous avons le *cou raide*, comme dit l'Ecriture, et nous ne voulons pas nous soumettre à la raison.

Si vraiment, comme tout semble le prouver, la formation morale des classes ouvrières par l'expérience personnelle et en vue du *self-government* est le grand problème social moderne, nous devons placer notre confiance dans les institutions modestes, organisées par les ouvriers, institutions qui n'ont pas la prétention de bouleverser le monde, mais qui sont capables de changer le cours des opinions générales et qui peuvent, *si nous savons nous en servir*, nous apprendre à nous gouverner nous-mêmes et à nous rendre dignes de la liberté.

V

LE KANTISME ET LA SCIENCE DE LA MORALE

Par V. Delbos

(2 février 1900.)

Mesdames, Messieurs,

C'est devenu un lieu commun d'objecter à la morale de Kant son *formalisme* ; et l'objection, fondée primitivement sur des raisons logiques, sur l'impossibilité de retrouver, à partir d'un principe purement formel, des déterminations concrètes, semble tenir une force plus grande encore et plus décisive des efforts qui sont faits dans tous les sens pour constituer par d'autres voies une science positive de la morale. Il ne saurait être question de contester la légitimité de ces efforts, ni l'intérêt des résultats auxquels ils peuvent aboutir : on voudrait seulement se demander s'ils doivent nécessairement supprimer le genre de problème que Kant a posé, surtout le genre de méthode qu'il a pratiqué.

Et d'abord, on se méprend peut-être sur le sens du mot *formalisme* quand on l'emploie couramment pour désigner la doctrine kantienne : cette simple désignation paraît déjà être accompagnée de toutes les méfiances qu'éveille aujourd'hui chez les esprits cultivés l'usage ordinaire du mot. Appeler la morale de Kant une morale formelle, c'est comme admettre sans discussion ou qu'elle est vide de tout contenu réel, ou qu'elle est une construction arbi-

traire de l'esprit. Le seul moyen de combattre ce préjugé c'est de tâcher de démêler le sens principal dans lequel la morale de Kant peut être dite formelle, ainsi que les raisons intrinsèques de cette dénomination.

Je reconnais d'ailleurs qu'il est malaisé de définir d'une façon simple l'objet que Kant a poursuivi, lorsque, après avoir donné dans la *Critique de la Raison pure* et dans les *Prolégomènes* une double formule de sa pensée définitive, il a tracé le plan d'une *Métaphysique des mœurs*. Quel est le souci chez lui prédominant ? Est-ce celui de justifier dans toute sa rigueur pratique l'idéal de la bonne volonté, le devoir ? Est-ce celui de déterminer dans toute leur rigueur théorique les conditions d'une science certaine de la moralité ? On saisit très bien que pour lui ces deux sortes de questions sont intimement connexes, que notamment une inexacte conception de la morale comme science favorise l'abdication de notre volonté au profit des penchants sensibles ; les arguments qui établissent la fausseté logique de certains systèmes se confondent sans cesse avec les arguments destinés à en établir l'insuffisance morale ; et quand même il serait impossible de justifier entièrement la connexion de ces deux séries de raisons, à coup sûr la personnalité de Kant suffirait à nous expliquer qu'un même fond de pensée se soit traduit dans son œuvre par des principes, également et indissolublement rigoureux, de discipline théorique et de discipline pratique.

C'est donc sans doute une abstraction que je suis forcé d'opérer dans la doctrine de Kant, lorsque, suivant mon but, j'en isole les facteurs méthodiques des hautes intuitions morales dont elle procède pour une si large part ; mais à cette abstraction je suis autorisé par Kant lui-même, qui n'a jamais admis que des conclusions fussent philosophiquement fondées sans la justification de la méthode qui y conduit, et qui en outre, à maintes reprises, s'est

efforcé de définir et d'expliquer le procédé à suivre pour l'établissement d'une science de la morale.

A ce point de vue, la meilleure formule du problème dont nous cherchons dans le kantisme la solution est peut-être la suivante : quelles sont les conditions qui rendent possible la vie morale comme objet de connaissance ? Énoncé qui ne fait que reprendre, en l'appropriant a un autre objet, la formule dont Kant a usé ailleurs : Quelles sont les conditions qui rendent possible la nature comme objet de connaissance ?

Or, si je rapproche ces deux énoncés, c'est pour vous laisser entendre dès à présent que le formalisme de Kant en morale pourrait bien n'être essentiellement qu'une application de cette doctrine générale qui, dans les *Prolégomènes*, a recu officiellement le nom d'*idéalisme formel*, et dont je voudrais tâcher de mettre en relief la signification et la portée méthodologiques.

L'idéalisme formel répond à un problème plutôt philosophique à coup sûr que scientifique, mais à un problème philosophique que l'on peut dire positif. Dans son article sur Kant et dans ses leçons de la Sorbonne, M. Boutroux a montré excellemment que le point de départ de la spéculation kantienne est dans la science et la moralité considérées comme des faits ; et cela implique d'abord que la science est acceptée comme science, la moralité comme moralité, sans qu'il y ait lieu ni d'en atténuer ni d'en transposer les caractères spécifiques, que ni l'une ni l'autre ne peuvent être construites dans leurs données, ni réduite à autre chose qu'elles. Mais en elles il doit y avoir nécessairement la raison de ce qui les constitue, de ce qui leur confère le droit de porter leur nom, de ce qui les empêche de se perdre ou de se dissoudre en des réalités ou en des apparences étrangères à leur nature. C'est à découvrir cette raison que doit tendre l'esprit qui veut les

expliquer complètement. Il ne le peut, selon les exigences qui ont été définies, qu'en pratiquant une analyse spéciale qui dégage de leurs déterminations multiples et variables leur principe déterminant, c'est-à-dire de leur matière, de leur forme. A les considérer uniquement dans leurs données particulières et dans les lois immédiates de ces données, la science et la moralité ne seraient que des groupes d'états de conscience, sans valeur systématique, sans objectivité : ce qui les convertit en science ou en moralité, c'est ce qu'il y a en elles de formel, en d'autres termes la nécessité d'être ordonnées sous des lois. La forme, c'est donc la condition suprême d'unité, d'objectivité, de détermination, condition immanente au conditionné, et d'où le conditionné tire, non pas assurément son existence, mais son aptitude à être compris par le jugement d'expérience et par le jugement moral.

Que ces deux sortes de jugement se produisent dans des conditions empiriques, possibles et utiles à établir, c'est ce que ne conteste pas la méthode kantienne, exactement interprétée ; si elle se distingue des procédés d'explication génétiqnes et psychologiques, ce n'est pas parce qu'elle en limite, dans leur domaine propre, la puissance d'investigation, c'est parce qu'elle suppose que la vérité de l'expérience scientifique et de la conscience morale consiste, non pas dans les circonstances plus ou moins déterminantes de leurs fonctionnement matériel, mais dans ce qui fait d'elles, en dehors de tout devenir, des fonctions de l'esprit ; elle implique, autrement dit, que des lois du développement de la science et de la moralité ne sont pas les lois de la science même, de la moralité même. Elle ne vise donc pas à découvrir par quels moyens et à quels moments la science et la moralité ont fait leur entrée dans notre pensée ; elle reste, en fin de compte, indifférente à la question de savoir si les données princi-

pales en sont innées ou acquises ; ce qu'elle se propose avant tout, c'est d'expliquer sous quelles conditions fondamentales certaines modalités de notre vie psychologique s'objectivent légitimement, ici en science, là en moralité.

En ce qui concerne la science, nous savons comment l'analyse métaphysique de l'expérience, en isolant de la matière la forme du connaissable, nous permet d'en comprendre la certitude objective ; elle nous permet de dire, par exemple : sans ce principe, que tout fait perçu est rapporté à quelque fait antérieur qu'il suit selon une règle universelle, jamais un jugement de perception ne peut avoir la valeur d'une expérience. En ce qui concerne la moralité plus particulièrement, comment une analyse de ce genre est-elle applicable ?

Elle est appliquée, en fait, avec une extrême rigueur, dans l'*Établissement des principes de la Métaphysique des mœurs*, où constamment se manifeste le souci de la distinguer des procédés d'explication inexacts et hybrides qui rapportent la moralité à des tendances ou à des fins plus ou moins concrètes de la nature humaine, mais qui négligent d'en définir la loi essentielle. Elle s'y oppose spécialement à toute intrusion de données ou de méthodes psychologiques, afin de dégager « l'idée et les principes d'une volonté *pure* possible, non les actions et les conditions de la volonté humaine en *général*. » C'est en retirant, par décomposition, de la conscience morale commune ce ce qui en est la *forme*, ce qui lui permet de prétendre en droit à l'objectivité, qu'elle découvre l'idée d'une législation universelle pratique pour tous les êtres raisonnables. Mais où cette méthode est peut-être le mieux exposée, avec des comparaisons qui l'éclaircissent bien, si l'on n'oublie pas que ce sont seulement d'approximatives analogies, c'est dans la conclusion de la *Critique de la Raison pratique*. Kant vient d'écrire la phrase si souvent

citée : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours nouveaux et toujours croissants à mesure que la réflexion y revient plus souvent et s'y applique davantage : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi* ». Et voici ce qu'il ajoute : Ces deux choses, je n'ai pas besoin de les chercher et de les deviner comme si elles étaient enveloppées de nuages ou situées, hors de mon horizon, dans une région inaccessible ; je les vois devant moi et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence. De la place que j'occupe dans le monde extérieur, je suis en rapport, dans l'immense espace, avec les systèmes célestes dont l'innombrable multitude réduit infiniment l'importance de la créature animale que je suis. D'un autre côté, mon moi, ma personnalité, me font participer d'un monde invisible, qui possède l'infinité véritable, et dont la loi suprême m'affranchit de la vie sensible et animale pour me conférer, par delà les limites de l'existence terrestre, une destinée sans fin. Mais si l'admiration et le respect peuvent nous exciter à l'étude de ces choses-là, ils ne sauraient en tenir lieu. Comment donc entreprendre cette étude ? Il y a ici des exemples qui peuvent servir d'avertissement, d'autres qui peuvent servir de modèle. La contemplation du monde a commencé par le spectacle le plus splendide que les sens de l'homme puissent se proposer, que son entendement puisse comprendre, et elle a fini par l'astrologie. La morale a commencé par la mise en valeur des attributs les plus nobles de la nature humaine, et elle a fini par l'exaltation mystique ou la superstition. Qu'a-t-il fallu pour substituer aux rêveries astrologiques une science certaine ? Inaugurer et appliquer une méthode qui réduisît l'objet de la contemplation à des éléments exactement définis. La chute d'une pierre, le mouvement d'une fronde, décomposés dans leurs éléments, dans les

forces qui s'y manifestent, et mathématiquement traités, ont abouti à cette connaissance claire du système du monde, immuable désormais dans ses fondements, que de nouvelles observations pourront étendre sans jamais la renverser. C'est par une opération analogue qu'il faut analyser les jugements moraux : il faut les décomposer, eux aussi, dans leurs concepts élémentaires. Seulement la méthode à suivre est analogiquement plus proche de la méthode du chimiste que de celle du mathématicien, évidemment inapplicable ici. Il faut, par des essais retirés sur des jugements moraux, tendre à la séparation de l'empirique et du rationnel, du matériel et du formel, non pas certes pour en découvrir le contenu le plus général, mais pour en établir la condition nécessaire, la condition qui fait que indépendamment de toute application particulière, ils ont le droit d'être prononcés. Sous quel principe fondamental pensons-nous lorsque nous portons un jugement moral ? Telle est la question qui doit être résolue par là : question qui ne peut à coup sûr être résolue comme s'il s'agissait de comparer, pour les ramener à des types généraux, les appréciations de la conscience morale commune ; question qui exclut par conséquent toute tentative pour déduire de la matière de nos jugements pratiques la possibilité et la légitimité de ces jugements. Avant qu'il y ait dans Kant une morale formelle selon l'acceptation courante, il semble qu'il y ait une science de la morale, qui, comme explication suprême et systématique de la moralité, n'est qu'une extension de son idéalisme formel.

Le principe constitutif du jugement moral, tel que le révèle l'analyse que nous venons de définir, c'est, vous le savez, l'idée d'une législation universelle à réaliser par la volonté dans chacune de ses maximes : idée, remarque Kant, analogue à cette idée d'une connexion des choses fondée sur les lois, qui est l'élément formel d'une nature

en général ; si bien que l'ordre créé par la volonté jugée bonne est objectif comme un ordre de la nature. Cette idée d'une législation universelle pratique est susceptible de recevoir un contenu encore tout formel, en ce sens qu'un ordre de la nature établi par des volontés impose, comme restriction à toutes les fins subjectives, le respect de ce qui est le sujet de toutes les fins possibles, de la personne. Enfin l'idée de la personnalité, qui comme objet de respect n'est considérée que négativement, reçoit une acception positive dès qu'elle est conçue comme la société des êtres raisonnables, réciproquement et systématiquement liés par la législation universelle, dont ils sont, pris à part et ensemble, les auteurs. La conception d'une société de personnes réunies par des lois objectives communes, ou comme dit Kant, d'un *règne des fins* est la condition formelle de la possibilité et de la légitimité du jugement moral, tout comme le principe de causalité est la condition formelle de la possibilité et de la légitimité du jugement d'expérience. Telles sont les conclusions principales auxquelles Kant est conduit par l'application de sa méthode.

De cette méthode, librement comprise, qu'est-il permis encore de penser et d'attendre ?

Elle ne serait inutile que si toute prétention cessait, avouée ou non, de fournir une explication systématique complète de la vie morale. Elle n'a pas assurément à limiter les recherches qui peuvent être faites pour établir soit des relations déterminées entre les divers phénomènes moraux, pris comme tels, soit des corrélations plus ou moins définies entre les phénomènes moraux et des phénomènes d'un ordre plus ou moins voisin. Mais comme cette méthode a servi à critiquer le dogmatisme qui faisait correspondre des choses en soi aux démarches de la pensée au lieu d'analyser les conditions de ces démarches,

elle peut servir encore à critiquer ces formes récentes de dogmatisme qui s'imaginent aboutir à une connaissance objective de la moralité en la faisant dépendre de choses d'une autre nature, au lieu d'en analyser les conditions. On a cru, par exemple, que l'on rendrait entièrement raison de la moralité, si on la ramenait à ce fait positif, qui est l'existence de la société. Dès qu'on ne s'est pas borné à reconnaître un rapport très général entre société et moralité, il a fallu naturellement découvrir tel fait social caractéristique dont l'évolution marquât l'évolution des sentiments moraux et des tendances morales. Une doctrine que vous connaissez bien, et qui a été soutenue avec une rare vigueur d'esprit, considère la division du travail comme le facteur essentiel de tout progrès moral et juridique ; et je crois bien en effet qu'à prendre les choses en gros on peut apercevoir des relations entre certains effets de la division du travail et l'apparition ou le développement de certaines façons d'agir ou d'apprécier l'action. Tout de même on peut se demander si l'idée de la division du travail social a été suffisamment dégagée de toute confusion. La simple adjonction de ce terme « social » à la formule usuelle de la division du travail pourrait apparaître comme la solution préalable d'un problème important, qui est précisément de savoir dans quelles conditions et sous quelle forme un travail devient social. Le problème, je le répète, pourrait à la rigueur être écarté comme oiseux, si l'on voulait se borner à marquer des variations corrélatives entre deux séries des phénomènes ; un empirisme conscient de lui-même peut, dans une certaine mesure, se contenter de la considération en bloc de choses où une analyse de concepts trouverait à distinguer. Mais il semble bien que l'on prétende à une science systématique complète de la vie morale fondée sur la division du travail social, conçue comme principe. Dès lors, peut-on

dire que la division du travail soit un fait social, par elle-même, sans médiation aucune ? Dans un livre remarquable, tout pénétré d'esprit kantien, *Economie et Droit d'après la conception matérialiste de l'histoire* (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*), M. Stammler marque précisément avec beaucoup de force l'équivoque, au regard d'une science exacte, du phénomène économique de la division du travail. Il se peut que l'on considère dans la division du travail certains avantages qu'elle engendre, un accroissement d'habileté chez le travailleur adonné à une tâche spéciale, une moindre dépense d'efforts et de temps, de toute façon une plus grande satisfaction assurée aux besoins humains. Mais, étudiée à ce point de vue, elle est un simple fait de technique, qui ne détermine en rien la condition des personnes dans la société, qui peut s'accommoder de régimes sociaux extrêmement divers ; elle est uniquement un mode de l'action par laquelle l'homme approprie la nature à ses fins. Comment donc pourrait-elle être avec l'institution juridique dans un rapport de cause à effet ? La division du travail ne devient un phénomène social que lorsqu'elle est une coopération soumise à des règles juridiques. C'est l'imposition de ces règles qui, selon une relation de forme à matière, transforme le fait économique brut en fait économique social ; la matière de la vie sociale, c'est l'action des hommes en commun pour la satisfaction de leurs besoins, quels qu'ils soient ; la forme, c'est le régime juridique sous lequel cette action s'accomplit. Si l'on ne veut pas rester dans le domaine de la simple technologie, si l'on prétend instituer une science de la société, la matière ne peut être déterminée sans la forme. C'est la règle qui rend la société intelligible en fin de compte.

Or, s'il est apparemment légitime de chercher à établir des rapports entre les phénomènes sociaux comme on

cherche à établir des rapports entre les phénomènes naturels, il l'est sans doute moins de vouloir en systématiser l'explication en dehors de l'analyse des conditions formelles qui les rendent déterminables pour la pensée. La tendance à fonder une conception complète de la société humaine sur la généralisation de telle ou telle partie de son contenu matériel ne saurait aboutir qu'à une ontologie sociale, — qui à beaucoup ne peut dire rien qui vaille. Ce qui se passe dans la société n'explique pas mieux finalement la société que ce qui se passe dans l'expérience n'explique l'expérience. La société n'est concevable que sous l'idée d'un système de règles, exprimées ou tacitement admises, qui définissent les rapports entre les personnes ; un phénomène qui n'est pas compris sous cette idée n'est pas social, pas plus qu'un phénomène imaginé hors de l'empire du principe de causalité n'est un phénomène physique. Loin donc qu'il faille considérer l'institution juridique comme le simple signe ou le simple effet d'un certain mode de l'activité sociale, il faut plutôt en faire la raison déterminante. Il n'est peut-être pas inutile de redire en quel sens. Certes la nature et l'état de la technique circonscrivent les conditions dans lesquelles les hommes vivent et produisent : mais ce ne sont là, au regard de la vie sociale concrète, que des possibilités qui ne la déterminent pas en elle-même : ce qui la détermine spécifiquement, c'est la constitution, implicite ou explicite, de règles auxquelles obéit l'action en commun. Que les phénomènes sociaux, définis de la sorte soient, dans leur évolution, empiriquement conditionnés, qu'ils soient susceptibles de manifester entre eux des relations régulières, plus ou moins analogues aux relations causales des phénomènes naturels, on ne le conteste point : ce que l'on conteste, c'est la valeur de certains postulats dogmatiques, selon lesquels l'attribut « social »

serait adhérent à des choses, à peu près comme l'étendue est supposée adhérente aux corps. Songez bien, en effet, qu'à parler rigoureusement, la société n'existe pas si l'on entend par là une réalité ou une qualité donnée en fait, saisissable comme objet particulier d'expérience. La société, c'est la façon dont nous concevons l'ensemble des actions qui mettent en rapport l'homme avec l'homme, et cette conception ne peut être mieux qu'une représentation subjective, elle ne peut être véritablement fondée que si l'ensemble des règles auxquelles ces actions sont soumises apparaît comme l'expression d'un principe d'unité fondamental. Apercevoir un ensemble d'actions humaines sous la forme de la société, c'est admettre une nécessité, immanente à ces actions mêmes, de se régler de plus en plus sur autre chose que sur des mobiles subjectifs, ou pour mieux dire, de s'offrir sous l'aspect qui représente le mieux des rapports objectifs entre les personnes, en d'autres termes sous l'aspect du droit ou des substituts du droit. Expression relativement formelle de la vie sociale, le droit est le lien qui la rattache à ce qui en est la condition absolument formelle, à savoir la conformité à une loi. Or, que peut être cette loi, sinon la pensée qu'un ordre des volontés se constitue par un système de rapports objectivement valables, grâce auquel chacun accepte les fins d'autrui, non pour leurs effets matériels, mais pour leur accord avec l'ordre même? Qu'est-ce donc sinon la conception, dégagée par Kant, d'un ordre objectif des volontés, d'un règne des fins?

Nous voici donc ramenés par l'examen de méthodes et de doctrines qui sont en opposition bien nette avec le kantisme, à la justification du formalisme kantien, tel que nous l'avons interprété. L'idée d'une société des êtres raisonnables, que Kant montrait impliquée dans le jugement moral pour en fonder la possibilité, reste précisé-

ment la condition d'intelligibilité des phénomènes sociaux eux-mêmes, dès que l'on tend à les expliquer non seulement dans leur évolution, mais dans leur réalité vraie. Cette idée n'est l'objet d'aucune intuition ; ce n'est pas une donnée de fait ; c'est une raison pour comprendre. J'ajoute, pour exprimer des réserves que je juge utiles, qu'elle n'implique pas, sinon en vertu de postulats qui en dépassent la portée, la nécessité pratique de sa réalisation à tel ou tel degré, tel ou tel moment, qu'elle n'autorise directement aucune philosophie de l'histoire qui tenterait de la mettre sous les yeux, et ne serait ainsi qu'un empirisme transcendant ; les conditions mêmes dans lesquelles elle peut être un idéal pratique comportent sans doute une philosophie de l'action moins sommaire que la théorie kantienne de la liberté et moins exactement modelée sur la philosophie de la connaissance.

Mais, en son sens général, la méthode kantienne me paraît encore indispensable pour dégager ce qui est la vérité d'un ordre de choses à connaître. Elle défend d'abord la pensée contre cette métaphysique inconsciente, si prompte à s'insinuer sous les apparences de la science positive, à convertir en principes absolus d'explication des données matérielles relatives. D'un autre côté, elle cherche la vérité des choses à connaître hors des apparences qui nous affectent, elle fonde l'objectivité essentiellement sur la conformité à la loi. Et il n'est pas sans intérêt peut-être de constater, au moment où l'on cherche à rendre compte de tous les phénomènes de l'activité pratique par des conditions sociales, qu'elle a qualité pour poser cette question : Qu'est-ce qui fait que la société peut être comprise comme telle ? Or, selon l'esprit qui l'anime, elle ne saurait se contenter de cette conception sociologique qui fait de la société le lieu de rencon-

tre de façons d'agir empiriquement imaginées et empiriquement propagées : elle nous confirme, à l'encontre de certains essais de psychologie sociale, dans ce sentiment qu'il y a, indépendamment des dispositions individuelles et des influences d'individu à individu, un ordre de la société qui en fait la vérité. Mais elle exclut aussi cette conception sociologique qui traite la réalité sociale comme une chose, caractérisée pour ainsi dire par elle-même, hors de la loi formelle qui fonde, pour l'action des hommes en commun, la nécessité d'être soumise à des règles. Elle définit l'objectivité de la vie sociale par le principe d'unité qui la rend susceptible d'une connaissance déterminée. Dès lors, n'est-il pas permis de concevoir que, si la sociologie a fortement exprimé le besoin de systématiser toutes les sciences concernant l'activité morale et sociale de l'homme, ce besoin ne sera satisfait, selon les légitimes exigences de la pensée critique, que par un genre de méthode et de discipline intellectuelle qui soit à l'égard de ces sciences, librement constituées et librement développées, comme une théorie générale de la connaissance ?

VI

VUE D'ENSEMBLE SUR LA MORALE GRECQUE

Par A. Croiset

(6 février 1900.)

Mesdames, Messieurs,

L'année dernière, ici même, M. Dauriac parlait de la morale grecque en des termes que n'ont oubliés ni ses auditeurs ni ses lecteurs. Si j'ose revenir à mon tour sur le même sujet, c'est que le point de vue où je veux me placer est différent.

M. Dauriac, usant de son droit d'excellent philosophe, cherchait la morale grecque dans les écrits des penseurs qui ont donné à cette morale son expression définitive, et il arrivait à cette conclusion que la « morale grecque ne comporte ni sanction ni obligation. »

Formule frappante, vraie, si l'on sait l'entendre, mais qui, évidemment, s'applique mieux au système d'un Aristote ou d'un Épictète qu'à l'ensemble historique d'instincts, de croyances, d'opinions, qui dirigeaient en fait la Grèce pensante et agissante aux divers moments de son évolution. Or, cette morale historique et vivante a beaucoup changé. Elle a des origines très humbles, très naïves ; elle n'arrive que peu à peu à cette autonomie de la raison qui donne à la doctrine des grands philosophes grecs un caractère si fièrement original ; elle s'élève pas à pas, par un mouvement intérieur continu, presque sans influences du

dehors, en même temps que la vie sociale et politique, dont elle reflète les progrès d'abord, ensuite la décadence ; et, dans cette variété incessante, elle présente cependant dès le début et garde jusqu'au bout certains traits essentiels, qui répondent aux instincts les plus profonds de la race, et qui font l'unité de son évolution.

Pour moi, fidèle à mes habitudes d'historien, c'est cette longue évolution de la morale grecque que je voudrais vous montrer dans ses phases essentielles, et non seulement dans les théories, mais aussi dans les réalités historiques. Il me semble qu'à rapprocher ainsi les faits et les idées, nous comprendrons plus facilement ces dernières ; nous verrons mieux comment naissent les systèmes, et ce que les plus absolus, fussent-ils d'un Platon ou d'un Zénon, renferment de contingent et d'accidentel ; nous pourrons juger alors, en pleine indépendance, dans quelle mesure ils répondent aujourd'hui à nos besoins.

Disons-le tout de suite : la morale grecque, envisagée dans son ensemble historique, nous apparaîtra comme une très grande et très belle création, digne de la race qui a produit, dans l'ordre politique, la cité, et dans l'ordre artistique ou littéraire, la tragédie de Sophocle ou la sculpture de Phidias. Elle aussi, cette morale est vraiment un chef-d'œuvre de raison, d'équilibre, d'harmonie : je ne crois pas que la raison, opérant sur les données que lui fournissait la réalité, pût en tirer une œuvre d'art plus parfaite. Nous ne serons pourtant pas surpris de retrouver, jusque dans la forme idéale que l'esprit grec donne à cette réalité, une trace, quelque légère qu'elle soit, des obstacles qu'elle opposait à une conception morale irréprochable. Si le Grec, par exemple, est foncièrement individualiste, s'il s'émeut plus par l'imagination que par le cœur, s'il est plus capable d'amour pour les idées que pour les hommes, nous ne saurions être très étonnés de retrou-

ver quelque chose de ces tendances, prodigieusement spiritualisées, d'ailleurs, même chez un Platon. Nous estimerons naturel que le Grec porte, dans la morale, l'âme à la fois d'un habile homme et d'un artiste ; qu'il aime la justice pour son utilité, pour sa beauté sociale, pour sa conformité avec l'ordre universel, plutôt que par un mouvement instinctif de charité pour ceux qui souffrent de l'injustice. Si nous songeons, en outre, que le temps où la théorie morale arrive à sa perfection est celui où la vie sociale de la Grèce va s'affaiblissant de plus en plus, nous comprendrons mieux certaines lacunes de la théorie. La connaissance exacte de ces faits nous permettra de rester entièrement libres dans l'appréciation des doctrines. Nous sentirons les rares mérites de cette morale et aussi ce qui nous paraît, à notre point de vue, en constituer parfois l'insuffisance. Nous reconnaîtrons une fois de plus que, si l'Acropole est à jamais une des cimes lumineuses de l'humanité, le monde pourtant s'est élargi, que la « fontaine des fées », comme disait Renan, a aussi sa grâce mystérieuse, que dans notre monde plus vaste et plus troublé, sans rien oublier des leçons d'un Platon ou d'un Épictète, nous avons cependant besoin de plus de chaleur, de plus d'amour, d'une subordination plus humble du « moi », et peut-être d'une discipline plus ferme.

Mais, sans prolonger ce préambule, entrons dans le vif de notre sujet.

I

Je définis la morale grecque : l'ensemble des idées que les Grecs ont eues sur la manière dont il convient que l'homme gouverne son activité, dans ses rapports avec les autres êtres intelligents qui l'environnent.

Les questions à résoudre sont les suivantes :

1° Quel est, aux yeux d'un Grec, le principe de la loi morale ? Est-ce l'idée d'obligation ? Et celle-ci est-elle d'origine divine, ou sociale, ou purement rationnelle ? Est-ce l'idée de l'intérêt ? Et celui-ci est-il général ou privé ?

2° Quelle sanction attribue-t-il à la loi morale ?

3° Quels moyens croit-il avoir de l'observer ? Est-il libre ou soumis à une fatalité quelconque ?

4° Quel idéal cette loi propose-t-elle à sa vie pratique ? Quelles vertus générales ou particulières composent cet idéal ?

C'est la réponse à toutes ces questions que nous avons à chercher successivement dans les diverses grandes périodes qui jalonnent, pour ainsi dire, le développement historique de la vie morale en Grèce : — morale du monde homérique ; — morale traditionnelle des cités ; — morale philosophique dans la cité ; — morale philosophique après la ruine des cités.

Sur beaucoup de points, la réponse sera très différente selon les temps. Mais, comme nous le disions tout à l'heure, il y a aussi des tendances essentielles qui persistent. Il est bon, pour s'orienter dans la complexité de ces recherches, de jeter d'abord un coup d'œil sur l'ensemble des réponses faites par la Grèce aux quatre questions fondamentales qui précèdent.

Et d'abord, l'obligation morale résulte plus ou moins, selon les temps, soit d'une loi divine, soit d'une loi sociale, soit d'une loi purement rationnelle, chacun de ces éléments se combinant, d'ailleurs, en proportions variables avec celui qui, à un moment donné, est prépondérant. Mais, à toutes les époques, il est facile de saisir une tendance très remarquable de l'esprit grec, à envisager cette obligation, quelle qu'en soit la source, surtout au point de vue de l'intérêt personnel, c'est-à-dire des conséquences qui résulteraient pour l'individu de sa désobéissance à la

loi. D'Homère à Épictète, le Grec envisage volontiers l'observation de la loi (divine, sociale ou rationnelle) comme une condition de son propre bonheur ; et il en arrive ainsi à faire de ce bonheur la fin par excellence de toutes ses actions. Il est foncièrement personnel, raisonneur, avisé. La morale, à ses yeux, même quand elle est d'origine divine, garde un caractère pratique et utilitaire : c'est une affaire, bonne ou mauvaise ; il s'agit de la rendre avantageuse. Ses plus nobles élans vers l'idéal n'entraînent pas l'oubli complet de cette considération, qui se concilie, d'ailleurs, avec une très haute satisfaction de l'intelligence se reposant dans le spectacle d'une conformité harmonieuse entre les règles de l'utilité personnelle bien comprise et les lois les plus générales de l'ordre universel.

La sanction, par conséquent, est toujours pour lui chose d'importance : elle sera, selon les temps, plus ou moins extérieure, plus ou moins raffinée ; mais si la conception qu'il s'en fait change beaucoup, si elle arrive même à se spiritualiser de telle sorte qu'on pourra hésiter à la reconnaître, au fond elle est toujours présente à son esprit, et sous une forme très précise.

Sur la question de la liberté morale, il n'a jamais poussé ses réflexions très loin : la sanction, à ses yeux, étant certaine, la question de la liberté n'avait qu'un caractère purement spéculatif, et il ne s'est jamais soucié de la résoudre très décidément dans le sens libéral ; sa logique innée et son instinct de l'enchaînement des choses le conduisirent plutôt au déterminisme, sans qu'il se mît fort en peine de s'en défendre ou même de s'en expliquer.

Quant à son idéal pratique, il a naturellement varié aussi en bien des détails. Ce qu'il est pourtant facile d'y reconnaître à toutes les époques comme un trait permanent et caractéristique, c'est un goût de la modération qui lui fait placer la vertu à égale distance des extrêmes :

même le stoïcisme n'est pas proprement ascétique, pas plus que l'épicurisme n'est nécessairement grossier ; dans les siècles précédents, le Grec cherche un juste milieu raisonnable ; à toutes les époques, il essaie de se conformer aux lois de la raison, c'est-à-dire de la nature interprétée par l'intelligence. L'homme raisonnable se possède. Tout excès dans la conduite est une erreur, donc une faute morale. La raison grecque est essentiellement tempérée et harmonieuse.

Ainsi, bon sens avisé, subtil, très personnel, mais assez fin pour comprendre même l'intérêt de certains sacrifices, assez délicat pour apprécier même des avantages purement spirituels, voilà le fonds commun que nous allons retrouver, sous des formes diverses et à doses inégales, dans la suite des périodes successives.

L'histoire de cette évolution est celle d'un progrès d'abord continu vers l'équilibre moral, suivi, dans la dernière période, d'une rupture d'équilibre incontestable.

II

La plus ancienne période à laquelle nous puissions remonter dans l'histoire de la Grèce est celle qui correspond à la composition des épopées attribuées à Homère et à Hésiode : elle s'étend du XIIe siècle environ vers la fin du IXe. Les légendes mises en œuvre par l'épopée appartiennent à une antiquité plus haute, mais le tableau qu'elle nous présente de la vie humaine est évidemment, dans ses grandes lignes, celui que les aèdes épiques avaient sous les yeux.

La Grèce de ce temps est occupée par des peuplades de même race, mais distinctes, et morcelées politiquement à l'infini. Chacune des contrées naturelles de la Grèce est

divisée en un grand nombre de villes, bourgs ou villages indépendants les uns des autres et qui forment autant de royautés. Dans la seule île d'Ithaque, qui n'est qu'un rocher, il y a douze rois. Agamemnon, qui règne sur Mycènes, est un des rois les plus puissants de la Grèce, et cependant Argos, à quelques kilomètres de Mycènes appartient à une autre famille royale. La Béotie d'Hésiode compte autant de rois que de bourgades. Tous ces rois de villages ou de bourgs sont de race ancienne, et passent pour être issus des dieux. Ils vivent dans une maison qui est quelquefois une forteresse, avec leur famille, quelques compagnons de condition libre, aèdes ou devins, puis de nombreux serviteurs esclaves, hommes et femmes. Autour de leur demeure se groupe une population de laboureurs et d'artisans. L'existence des rois est patriarcale. Ils cultivent leurs terres ; ils rendent la justice au peuple ; ils délibèrent avec leurs sujets et les conduisent à la guerre.

Cette société grecque, telle qu'elle nous apparaît dans Homère et dans Hésiode, est fort intelligente. Il y a déjà, chez elle, beaucoup de raison, non seulement dans la pratique de la vie, mais aussi dans la spéculation. Elle sait voir le monde extérieur. Elle a l'instinct du vrai. Elle répugne à l'inintelligible, au merveilleux immodéré, au fantastique déraisonnable. Elle a le sentiment de l'harmonie en tout et cherche à mettre de l'ordre dans la nature. Et cependant elle se défend mal contre les mirages de l'imagination. La nature lui paraît pleine de dieux, elle en voit dans les astres, dans le nuage qui passe, dans la mer et dans le fleuve ; elle entend la voix d'un dieu dans les inspirations intérieures de sa propre pensée. Malgré un fond remarquable de bon sens, de prudence, de finesse avisée qui se personnifie dans des créations poétiques comme celles de Nestor, d'Ulysse, de

Pénélope, de Nausicaa, elle est souvent en proie aux impulsions violentes et irréfléchies : la guerre et la piraterie sont l'occupation ordinaire des héros ; les plus sages d'entre eux ne sont jamais à l'abri d'un mouvement irraisonné. Les principes qui gouvernent leur conduite sont des maximes traditionnelles, des tendances plus ou moins instinctives, qu'ils ne songent pas à examiner ni à discuter, mais qu'ils accommodent aux circonstances. Le mouvement spontané des intelligences va vers une conception des choses de plus en plus rationnelle et positive, mais à travers mille incertitudes.

Toute loi est divine dans son origine : la vie humaine tout entière est dans la main des dieux. Les rois défendent les lois au nom des dieux dont ils descendent. La loi morale est la loi même de Zeus, qui la proclame et qui la maintient. C'est lui qui ordonne d'être juste, d'être fidèle à sa parole, d'être secourable au suppliant. C'est lui qui récompense la vertu et punit le crime. La loi morale est donc franchement impérative et obligatoire, encore plus que ne serait une loi purement humaine, puisqu'elle vient d'un maître plus puissant.

L'esprit grec de ce temps est loin de méconnaître la sainteté de cette loi, ou sa beauté absolue, ou son utilité sociale. Il est assez raisonnable pour cela. Mais une des choses qui le frappent le plus, c'est la sottise de l'imprudent qui entre en lutte contre un maître si puissant ; c'est l'absurdité, pour un mortel, de prétendre résister à une force si supérieure. De sorte que le coupable apparaît alors à la réflexion moins comme haïssable que comme insensé. Il y a déjà, dans cette manière de voir, de la raison, mais une raison encore un peu terre à terre, et qui n'est guère qu'un sens aiguisé de l'intérêt personnel.

Cette conception toute réaliste de la morale éclate dans une foule de passages où le coupable est traité d'ignorant

et de malheureux. C'est être un sot que faire le mal. Les mots νήπιος, ἀτάσθαλος, ἀτασθαλία qui expriment l'idée d'erreur et d'ignorance, sont perpétuellement appliqués au criminel. Au début de l'*Odyssée*, Zeus se plaint, dans l'assemblée des dieux, que les mortels attribuent à la divinité la cause de leurs maux, tandis que cette cause est dans leur propre folie (σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρμορον ἄλγε' ἔχουσιν) ; ainsi Égisthe, meurtrier d'Agamemnon, victime à son tour d'Oreste, avait été prévenu par Hermès lui-même, sur l'ordre de Zeus, de la suite nécessaire des événements ; mais la sagesse de l'avertissement était restée vaine par l'aveuglement du coupable.

La sanction suit donc la faute inévitablement : les actions bonnes ou mauvaises sont punies ou récompensées par la volonté toute puissante des dieux. Elles le sont dès cette vie. L'idée de la vie future considérée comme liée à celle de la justice divine n'apparaît pas encore clairement dans les poèmes homériques. La sanction se réalise ici-bas. Elle a d'ordinaire un caractère très positif : l'homme juste reçoit des dieux la force, la santé, la richesse, la puissance ; le méchant est pauvre et faible, exilé de sa demeure, mis à mort par ses ennemis. Mais à ces biens et à ces maux tout matériels, s'ajoutent aussi la gloire et son contraire, τιμή, κλέος, ἀτιμία, ἄκλεια, ces choses impalpables et subtiles dont le Grec a toujours fait un des intérêts essentiels de sa vie.

Si la sanction se réalise dans la vie présente, elle n'est pas limitée à la seule existence du coupable. Elle le frappe après lui dans sa descendance ; elle le frappe autour de lui dans ses subordonnés. Les familles des Atrides ou des Labdacides sont célèbres dans la légende grecque par une perpétuité de crimes et d'expiations qui sortent les uns des autres et qui se rattachent, à travers plusieurs générations, à une faute initiale, cause de tout ce qui a

suivi. La peste du premier chant de l'Iliade frappe toute l'armée pour punir la faute du seul Agamemnon. L'homme aimé des dieux, en revanche, voit fleurir sa famille et ses descendants. La sanction s'exerce solidairement.

Elle est d'ailleurs assez capricieuse, comme les dieux mêmes qui l'appliquent. L'homme prête aux dieux ses passions, et notamment la plus violente de toutes dans ces âmes encore à demi-barbares, l'amour de la vengeance. Les dieux, ennemis les uns des autres, vengent souvent leurs querelles personnelles sur les serviteurs des divinités ennemies. Le vertueux Ulysse est poursuivi par la haine de Poséidôn, qui exerce contre lui plutôt une *vendetta* qu'une juste punition. Le crime par excellence, pour l'homme, c'est d'usurper sur le domaine propre des dieux, c'est de sortir de sa condition : il encourt alors leur jalousie : φθόνος τῶν θεῶν, et la punition qu'ils lui infligent est une véritable vengeance, ardente et passionnée.

Ailleurs, au contraire, on voit les dieux n'être parfois que les exécuteurs impassibles d'une sorte de nécessité supérieure, d'une justice immanente qu'ils se bornent à personnifier. Car, dès ces âges reculés, l'esprit grec a comme le pressentiment obscur d'une organisation logique qui servirait de soutien au jeu capricieux en apparence des volontés divines. C'est ce qu'on voit dans l'exemple d'Égisthe cité plus haut et dans le commentaire qu'en donne Zeus lui-même. Ces conceptions contradictoires luttent les unes contre les autres, laissant à l'avenir et au progrès intellectuel le soin de les concilier ou de choisir entre elles.

Dans tous les cas, d'ailleurs, les peines sont cruelles et la vengeance divine est lourde. Les meurtres sont fréquents. Les grandes catastrophes s'abattent sur les familles légendaires. La calamité qui vient des dieux, l'Até, répand la terreur.

L'homme peut parfois la détourner. Les dieux ne sont pas inflexibles : στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί. Les Prières suivent Até, remédiant de leur mieux aux maux qu'elle accumule. Mais les Prières sont boiteuses. Les dieux, jusque dans leur pitié, sont sujets au caprice, comme de grands enfants qu'ils sont encore.

Toute cette théorie de la sanction est pleine à la fois de rudesse sauvage et d'impulsions contradictoires.

Comment d'ailleurs éviter le mal ? Comment faire le bien ? D'où vient à l'homme la force, l'intelligence qui lui est nécessaire pour se conduire au milieu des dangers de la vie et des pièges de la morale elle-même ? L'épopée ne sait trop qu'en dire. Tantôt elle nous montre l'homme comme une force indépendante, agissant avec une spontanéité qui explique et justifie la responsabilité de l'individu. Tantôt, au contraire, cette intelligence et cette force lui sont données par les dieux ou refusées par eux, de sorte que, s'il est puni ou récompensé, il semble que ce soit leur propre initiative que les dieux punissent ou récompensent.

L'idéal pratique a de la grandeur et de l'énergie, parfois même une exquise douceur, qui étonne dans ces âges rudes, et qui laisse prévoir les destinées ultérieures d'une race d'élite ; souvent aussi, une barbarie naïve.

Le premier devoir de l'homme envers les dieux, c'est de rester à sa place, qui est humble et petite, et de ne pas s'exposer, par l'orgueil (ὕβρις), à provoquer leur jalousie (φθόνος), dont nous parlions tout à l'heure. La piété doit être modeste, pleine de retenue et de crainte (αἰδώς).

A l'égard des autres hommes, il y a des devoirs généraux qui peuvent se résumer en deux mots, justice et douceur. La justice est le fondement de toute société ; le mot et l'idée reviennent sans cesse chez Hésiode. Mais la justice doit s'accompagner de bienveillance. Dans cette

société pleine de batailles, la douceur est sans cesse louée et mise en lumière, peut-être parce qu'elle est rare. Homère parle d'un héros qui avait mis sa demeure sur la grand'route, parce qu'il aimait tous les hommes (πάντας ἀρ φιλέεσκεν, ὁδῷ ἔπι οἴκια ναίων, *Iliade*, VI, 15). Patrocle est vanté pour sa douceur envers les captives, qui le regrettent à cause de cette humanité charmante.

Ces vertus générales de justice et de douceur s'exercent d'ailleurs dans une organisation sociale qui les détermine et les limite d'une manière intéressante.

La famille est déjà très fortement constituée, et fondée sur un curieux mélange de sentiments très nobles et de discipline très ferme. Le ménage d'Ulysse et de Pénélope, celui d'Alkinoos et d'Arété, sont des ménages admirables, malgré la liberté que les mœurs accordent au mari à l'égard des captives ou à l'égard des aventures lointaines, comme dans le cas de Circé. L'entrevue d'Ulysse et de Pénélope, à la fin de l'Odyssée, est d'une grande beauté morale. Télémaque est un fils parfait, Nausicaa une fille exquise. Autour de la famille proprement dite, on trouve des serviteurs d'un admirable dévouement, comme Eumée. Les servantes infidèles d'Ulysse sont châtiées avec une rigueur impitoyable qui nous rappelle brusquement l'âge héroïque.

Le groupe social, au-dessus de la famille si forte, semble au contraire assez lâche. Le héros homérique a un amour instinctif et profond de sa terre natale, ἧς γαίης. Comme Ulysse, il aspire, dans ses voyages, à revoir la fumée qui s'élève du sol natal. Comme Hector, il est prêt à défendre ce sol jusqu'à la mort; εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης. Mais ce qu'il aime, semble-t-il, c'est plutôt la terre elle-même, le sol où dorment ses aïeux, que le groupe humain dont il fait partie. Le village ou bourg hésiodique nous apparaît comme fort divisé par les que-

relles d'intérêt et les jalousies de voisins. En dehors du devoir général de justice qui est indispensable à son existence, on ne voit guère, dans l'épopée, qu'il suscite de vertus civiques proprement dites, et l'on n'y trouve pas encore cet attachement à la communauté politique, qui deviendra plus tard si puissant en Grèce.

Quant à l'étranger, à l'homme du dehors, aucune obligation précise n'existe à son égard. Des peuplades de race grecque peuvent s'associer pour une œuvre commune, comme l'expédition contre Troie, et contracter alors des devoirs particuliers. Mais d'ordinaire chacun vit chez soi et pour soi. Même les prétendants de Pénélope, qui sont des rois d'Ithaque, de très proches voisins d'Ulysse, semblent n'avoir aucune idée d'un devoir qui les lierait envers lui. Ulysse se venge, et c'est son droit, mais les autres ont surtout le tort d'avoir été insolents et insoucieux de la prudence. En général, l'étranger est un ennemi. Le vaincu est réduit en esclavage ou mis à mort, quelquefois sacrifié aux mânes des héros. La piraterie, comme le remarquait déjà Thucydide, est de droit et d'usage courant entre voisins. L'idée d'une sorte de fraternité humaine ne commence à poindre que dans la notion de l'hospitalité, qui est une forme de relation exceptionnelle : l'hôte vient de Zeus, dit Nausicaa ; mais l'hôte ne fait que passer, à de rares intervalles, et il y a souvent en lui quelque chose du suppliant.

La morale individuelle est fort simple et un peu naïve. La dignité de l'individu semble venir avant tout de ses avantages extérieurs, beauté, force, santé, richesse, puissance. Il est tenu d'être courageux, mais il ne connaît pas les scrupules de l'honneur chevaleresque : il fuit dans le combat, fût-il un Hector ou un Ulysse, s'il se sent le plus faible. S'il est un homme du commun, comme le frère d'Hésiode, ce Persès à qui s'adressent les conseils

du poète, il doit être laborieux, dur à la peine, pour s'assurer une existence aussi heureuse que possible, encore plus que par un besoin intime de dignité morale.

Ce qui ressort en somme de tous ces traits, c'est une conception de la destinée humaine et de la morale qui est le fruit d'une raison déjà très avisée, mais encore dominée par l'imagination et par les passions violentes. L'homme est le jouet de dieux puissants, parfois capricieux et cruels, parfois aussi raisonnables et justes. Il est le plus souvent lui-même, par son intelligence ou sa sottise, l'artisan principal de la destinée. Tous ses actes entraînent une sanction redoutable, à la fois divine et naturelle, ce qui, à cette date, revient au même. Les règles qui doivent gouverner sa vie s'appliquent surtout à la famille, et, dans une mesure très simple, au village ou à la ville dont il fait partie comme sujet d'un roi patriarcal; en dehors de ces limites étroites, la morale ne prévoit encore à peu près aucune loi.

II

Avec l'organisation des cités, des principes d'action tout nouveaux vont s'ajouter aux anciens, qui eux-mêmes se modifieront, par le progrès naturel de la raison. Une ère nouvelle s'ouvre pour la morale grecque.

Le régime de la cité organisée, autonome et homogène, commence en Grèce vers le VIIIe siècle et subsiste dans son intégrité jusqu'à l'hégémonie de la Macédoine, à la fin du IVe siècle. Mais au point de vue de l'histoire des idées morales, il faut établir une démarcation vers le milieu du Ve siècle, c'est-à-dire au moment où la pensée philosophique, sous la forme de la sophistique et de la rhétorique, se mêle pour la première fois à la vie intime de la cité, et y fait sentir son influence.

Quant à la distinction qu'on pourrait être tenté de faire entre les cités aristocratiques et les cités démocratiques, elle est secondaire pour l'histoire de la morale grecque ; car, dans les unes comme dans les autres, les âmes sont à peu près semblables pour l'essentiel, c'est-à-dire pour les croyances, pour les principes directeurs de la conduite. Les différences ne portent que sur des conceptions politiques qui, malgré leur importance, ne touchent pas à la nature fondamentale de l'être humain, d'autant plus que même les cités les plus démocratiques, comme Athènes, gardent encore dans cette période un fond de sentiments aristocratiques très puissant.

De même qu'Homère et Hésiode étaient les sources de notre information pour la période épique, ce sont aussi des poètes, Tyrtée, Solon, Théognis, Pindare, Eschyle, ou un historien à moitié poète, Hérodote, qui nous renseigneront sur l'esprit de cette période ; et cela même est une preuve qu'il s'agit ici encore d'un développement spontané, en partie instinctif, ou du moins que la réflexion y reste soumise à la tradition, et que la pensée, en dehors de quelques philosophes isolés, y manque de hardiesse systématique.

La cité est une communauté qui se gouverne elle-même. Les membres qui la composent ont donc une vie sociale infiniment plus active que les sujets des rois homériques. Leur religion, bien qu'héritée des ancêtres, doit s'adapter à des besoins intellectuels et moraux que des générations plus naïves ne connaissaient pas. La vie politique, devenue intense, crée des idées nouvelles : l'accord des volontés, le respect des décisions collectives, l'esprit de discipline sont désormais des nécessités inéluctables.

L'idée d'ordre, d'harmonie, εὐκοσμία, εὐνομία, ὁμόνοια, apparaît comme la fin suprême de la cité, et donne pour

la première fois à la conduite de l'individu un but supérieur à son bonheur personnel. Non que ces deux fins soient contradictoires, loin de là : le bonheur de chacun dépend du bonheur de tous; mais il est mis à sa place, qui ne saurait être la première. De plus, l'idée de justice, si nécessaire à la vie collective, s'affine et se purifie.

De là un grand progrès de la raison, et par conséquent de grands changements dans la morale.

Et tout d'abord à côté de la vieille idée de la loi divine, θέμις, de la loi qui oblige parce qu'elle vient des dieux, voici que surgit l'idée de la loi humaine, νόμος, qui oblige également, mais pour d'autres motifs. La loi divine s'impose sans discussion, comme l'œuvre d'une volonté supérieure : elle est parce qu'elle est. La loi de la cité n'a pas le même caractère. Bien qu'elle cherche souvent, à l'origine surtout, l'appui religieux des oracles, qu'elle s'environne de cérémonies religieuses, qu'elle se rapproche le plus possible du type de la loi sacrée, elle est en réalité fort différente. Elle est née d'une délibération ; elle est essentiellement intelligible ; elle a en vue des intérêts positifs ; l'obéissance qu'elle réclame des individus est rendue non à un dieu, c'est-à-dire à un être d'essence supérieure, mais à la communauté ; cette obéissance n'est plus une soumission d'esclave ou d'enfant effrayé ; c'est une adhésion intelligente et volontaire à une décision dont on a eu sa part, au moins par la discussion préalable, et à laquelle on se plie virilement, par un libre sacrifice de ses préférences.

La loi n'apparaît plus uniquement comme mystérieuse et surnaturelle : elle tend à être de plus en plus la voix même de la raison publique en accord avec la raison des individus. Les Grecs étaient justement fiers de cette conception virile de la loi. Rien ne les distinguait plus nette-

ment des barbares que cette liberté même dans l'obéissance.

Une telle notion ne pouvait entrer dans l'esprit d'un peuple sans modifier sur bien des points sa vieille morale religieuse et sans introduire dans tout le gouvernement de sa vie de nouveaux principes d'action.

De plus la loi divine elle-même prend un caractère de fixité plus grand. Les Érinnyes, dont la notion se développe, sont les divinités qui personnifient l'ordre immuable des choses. Sous forme théologique, elles représentent l'idée des lois de la nature. Héraclite dit que, si le Soleil voulait s'écarter de sa route, les Érinnyes l'y feraient rentrer.

Sur la question de la sanction morale, le fond des antiques idées subsiste : la Némésis divine poursuit le coupable sur cette terre, dans sa personne et dans sa descendance. Mais voici plusieurs changements, de signification différente et inégale.

Et d'abord, dans l'ordre même d'idées où se plaçait la vieille croyance, celle d'une solidarité de la race au point de vue de la sanction, la cité aussi entre en ligne de compte. Le crime d'un homme n'est pas seulement celui d'une famille, sur laquelle s'appesantit la colère divine ; c'est le crime aussi de toute la cité, qui est souillée par la faute de l'individu aussi longtemps qu'elle n'a pas exigé de lui l'expiation nécessaire. Le meurtre de Cylon ne retombe pas seulement sur la famille des Alcméonides : il pèse sur Athènes elle-même. Il est curieux de voir cette idée, jusque chez les orateurs attiques du IVe siècle, rester un des lieux communs de l'éloquence judiciaire en matière criminelle.

En revanche, la pensée grecque de ce temps réclame plus de justice raisonnable dans la punition, moins de caprice et plus de douceur. D'Homère à Pindare, l'idée

de la divinité a bien changé. Les vieilles légendes des dieux scandalisent souvent Pindare, qui les corrige par piété. En matière de punition et de récompense, Théognis, dans une étrange et admirable apostrophe à Zeus lui-même, lui déclare audacieusement que sa justice est bien bizarre, avec sa distribution inintelligible des biens et des maux de la vie entre les bons et les méchants. Eschyle, dans les *Euménides*, plaide magnifiquement pour l'apaisement final de la Némésis et la victoire de l'harmonie morale dans le monde.

De là l'essor de certaines croyances religieuses nouvelles qui essaient de répondre à ces tendances. Les consciences, plus délicates, cherchent des moyens sûrs de fléchir la colère divine ; elles croient la trouver dans l'usage de certains rites expiatoires, καθαρμοί, qui produisent toute une littérature. L'Orphisme propose à ses adeptes une règle de vie plus pure que la vie du vulgaire. Les mystères offrent à leurs initiés, chose plus importante, des espérances de vie future destinées à compenser les misères et les injustices de la vie présente. L'action des mystères, il ne faut pas l'oublier, a été considérable : la majorité des Athéniens étaient initiés aux mystères d'Éleusis. Dans Pindare, dans Eschyle, dans Sophocle, on trouve la trace de cette action. C'est probablement vers cette date que commence à se répandre dans la foule une conception de la vie future que le *Gorgias* de Platon nous fait connaître, et dans laquelle apparaît, avec un séjour enchanté pour les justes, un enfer des méchants qui fait déjà songer au moyen âge.

Mais la sanction morale n'est pas seulement religieuse.

Elle prend, dans la cité, un caractère de plus en plus social. Elle est sociale d'abord par les peines et les récompenses proprement dites; elle l'est ensuite par l'opinion. Le Grec, imaginatif et personnel, aime naturellement la

gloire : il veut être honoré dans le présent et laisser un brillant souvenir après lui. Déjà, dans Homère, Achille se retire sous sa tente plutôt que de paraître humilié aux yeux des Grecs, et il préfère une vie courte, mais glorieuse, à une longue existence sans honneur. L'idée de la gloire est partout dans l'*Iliade* et dans l'*Odysée* : elle est le principe même de l'épopée, qui a pour objet de raconter les gestes glorieux des héros, κλέα ἀνδρῶν. Dans la cité, ce sentiment prend une force, une continuité d'action d'autant plus grande que la vie collective est plus étroite à la fois et plus intense, que tous les membres de la cité sont très près les uns des autres et dans une perpétuelle émulation, toujours obligés de se connaître et de se juger réciproquement.

L'opinion règne en souveraine. Même les peines et les récompenses proprement dites, les sanctions légales sont souvent des peines et des récompenses d'opinion : on donne au brave un siège d'honneur, on relègue le lâche à une place déshonorante. Les signes extérieurs d'estime ou de mépris, décrets honorifiques, nourriture au prytanée, proédrie dans les temples, etc., sont fort en usage. Les concours de toute sorte se multiplient et donnent occasion à des prix. Chose plus curieuse, le nom même du bien et du mal moral se tire habituellement de l'effet produit sur l'opinion des spectateurs : le bien, c'est le beau, τὸ καλόν ; le mal, c'est le laid, le honteux, τὸ αἰσχρόν.

Le problème de la liberté morale ne se pose toujours pas avec netteté ; mais la source de la vertu, bien que toujours divine en principe, se localise de plus en plus dans la nature même de l'homme (φυά, dans Pindare), considérée avant tout comme un fait héréditaire (γένος, γενέθλιος δαίμων). Conformément d'ailleurs à la pensée grecque fondamentale, l'agent direct du bien dans la

nature humaine, c'est d'abord l'intelligence : le coupable est avant tout un ignorant (ἄϊδρις), et le péché une erreur (ἀμπλακία, ἀφροσύνη). A côté de l'intelligence, apparaît un principe nouveau, bien grec et déjà athénien, l'énergie, que Pindare appelle τόλμα.

L'idéal moral se modifie de la même manière, dans le sens surtout d'une subordination plus étroite de l'individu à la collectivité, et d'une énergie personnelle plus vigoureuse.

L'homme doit être pieux envers les dieux, et la piété consiste toujours, comme dans Homère, à savoir que la loi de la condition humaine est une loi de modération et d'humilité. La grande faute contre les dieux, c'est l'orgueil, ὕβρις, qui provoque la Némésis divine. Toute cet théorie de la Némésis prend alors une fixité remarquable. De Solon à Hérodote, elle se retrouve partout, avec ses termes essentiels et bien définis, κόρος, la satiété, la plénitude de la jouissance et des richesses qui produit l'orgueil, ὕβις, d'où sortent la jalousie divine, φθόνος, et la punition, ἄτη. Quelquefois cependant l'ordre est inverse, et κόρος succède à ὕβρις au lieu de le précéder. Κόρος exprime alors tantôt le dégoût que l'orgueilleux inspire à la divinité, tantôt même (plus rarement) la haine qu'il suscite chez les autres hommes. Mais ceci est plutôt une métaphore, une transposition dans l'ordre humain des phénomènes qui sont proprement d'ordre théologique.

Cette modération, nécessaire à l'égard des Dieux, ne l'est d'ailleurs pas moins à l'égard des hommes. L'orgueil est une faute aussi dans les choses de la vie purement humaine. La raison commande en toutes circonstances de connaître les limites de ses forces. C'est ce que disait le précepte de Delphes, γνῶθι σεαυτόν. C'est ce que répètent à l'envie tous les sages sous une autre forme, quand ils proscrivent tout excès, μηδὲν ἄγαν. Tout cet âge réfléchit

beaucoup sur la morale et s'efforce de condenser ainsi l'expérience de la vie dans des maximes pleines de sens et de raison modérée.

La famille reste très fortement constituée, surtout dans la classe aristocratique, prépondérante, en vertu de la loi, dans une moitié du monde grec, et, en vertu des mœurs, même dans les cités démocratiques. Le respect des ancêtres est général. Le souci des descendants qui doivent continuer l'honneur de la race, ne l'est pas moins ; les vieillards doivent le bon exemple aux jeunes gens. La femme est plus respectée qu'on ne le dit généralement. Les mères spartiates sont presque des mères romaines. Même à Athènes, elle a sa dignité ; on ne comprendrait pas sans cela les rôles des femmes de la tragédie; et d'ailleurs, nous voyons à l'œuvre, dans certains plaidoyers des orateurs attiques, des mères et des épouses qui sont des femmes de tête et de cœur.

Mais c'est la cité qui passe au premier rang dans l'échelle des groupes envers qui l'homme a des devoirs. Les vertus civiques sont les premières de toutes, les plus vantées, les plus honorées. D'abord la justice, qui consiste à agir selon la loi, ensuite le courage, indispensable à la défense de la cité. Le mot de justice tend à exprimer dans sa plénitude l'idée même de la vertu. Le courage est une partie de la justice, car l'homme doit sa vie à la cité, et, en l'exposant pour elle, il ne fait que payer sa dette, obéir à la loi. Les vers des poètes sont remplis de l'éloge du courage. Ceux de Tyrtée, en particulier, expriment avec une force admirable ce don de soi-même à la cité, qui est la première loi du citoyen. Et cette habitude du courage rejaillit sur tout l'être. Ce n'est pas seulement contre l'ennemi qu'il faut être courageux : c'est aussi contre la fortune. Il y a chez Solon, chez Pindare, d'admirables peintures d'une sorte de stoïcisme pratique qui résiste aux

coups du sort, qui brave même les erreurs de l'opinion trompée, par respect pour l'opinion mieux informée, et qui se réfugie sans crainte dans le for intérieur de la conscience. Les luttes de la cité trempent les âmes, et si l'admiration de ses concitoyens est pour un homme la plus douce des récompenses, il trouve dans son amour même de la cité la force de résister à leur aveuglement. Solon reste insensible aux injures et aux calomnies. Il faut, dit Pindare, faire bonne mine à l'adversité, et ne montrer au dehors que le côté brillant de sa vie (τὰ καλὰ τρέψαι ἔξω, *Pyth.* III, 83). Ce qui manque le plus, comme toujours, dans cette vigueur civique, c'est peut-être un peu de tendresse, un peu de chaleur de cœur. Ce serait exagérer que de l'en croire tout à fait absente ; il y a chez Pindare, notamment, des paroles exquises sur la douceur de faire du bien aux autres, et les vers de Solon, sur les maux publics qu'il a guéris, sont tout animés, dans leur discrétion fière, d'un sentiment d'humanité qui, pour être excellemment politique, n'en a pas moins une évidente valeur morale. Dans le même ordre d'idées, notons qu'Athènes vante volontiers sa douceur, par la bouche de ses poètes et de ses orateurs ; c'est donc là une partie de son idéal moral. Ce qui domine pourtant, c'est l'idée foncièrement grecque que le bonheur de l'individu est inséparable du bonheur collectif, qu'un citoyen qui ne fait pas son devoir civique ne peut être heureux (Tyrtée), et que l'habitant d'une cité prospère et puissante est nécessairement plus heureux que celui d'une cité sujette et misérable. Cette idée se retrouve encore dans Thucydide et dans Xénophon, qui l'ont reçue de la tradition nationale.

Au-dessus de la cité, l'idée d'une communauté panhellénique grandit aussi et se répand. Cela n'exclut pas, on le sait assez, les guerres violentes et même cruelles entre

les cités grecques. On se bat d'une cité à l'autre, comme on se bat quelquefois entre citoyens d'une même cité, parce que les passions sont violentes, les appétits insatiables, et que d'ailleurs aucune organisation permanente et forte ne rend ces luttes impossibles. Mais le sentiment d'une fraternité commune et d'un droit panhellénique survit à ces querelles. Les fêtes religieuses, les grands jeux, qui sont eux-mêmes des fêtes en l'honneur des dieux, entretiennent ce sentiment, fortifié par les relations fréquentes et par la communauté de la littérature et de la langue. Les luttes contre les barbares l'affermissent encore. Quand Thémistocle propose à Aristide un coup de force contre les Doriens, Aristide peut lui répondre, avec la conscience nationale, que la proposition serait peut-être avantageuse, mais qu'elle est injuste. C'est dans cette période que s'élabore la notion si éloquemment exprimée par Démosthène de ces droits communs de la Grèce, τὰ κοινὰ δίκαια τῶν Ἑλλήνων, qu'il faut défendre contre Philippe.

Le reste de l'humanité compte peu aux yeux d'un Grec de ce temps. Le mot même de « barbares », qui entre alors dans l'usage courant pour désigner tous les non-Grecs, l'indique suffisamment. Il ne faut pas oublier pourtant que la Grèce honore le scythe Anacharsis à l'égal de ses propres sages, et que la curiosité d'Hérodote pour le monde barbare ne va pas sans une réelle sympathie. Xerxès, dans Hérodote, parle de l'humanité, de la nature humaine, d'une manière qui n'est ni grecque, ni barbare, mais qui est simplement humaine, et qui indique l'apparition encore timide d'un sentiment nouveau.

Si l'on voulait se représenter la morale grecque de cette période sous une forme concrète qui la résumât fidèlement, il me semble qu'il suffirait d'évoquer l'image de « l'honnête homme », du καλὸς κἀγαθός, telle qu'elle ressort avec net-

teté des œuvres des poètes, des peintures d'Hérodote, et même de celles de Xénophon, qui ne fait en cela que recueillir une conception antérieure. Le καλὸς ἀγαθός, c'est l'homme de bonne mine et de solide mérite (car tel semble bien être ici le sens des mots καλός et ἀγαθός), pieux, juste, modéré, courageux, raisonnable en toute sa conduite, riche d'ailleurs et considéré. Il honore les dieux selon la loi de la cité (νόμῳ πόλεως), sans superstition ni indifférence ; il est bon citoyen, apte à remplir les charges publiques aussi bien qu'à combattre sur un champ de bataille ; il gouverne sa maison avec sagesse ; il est humain par délicatesse d'esprit et sentiment éclairé de la justice, plus peut-être que par un mouvement instinctif ; il aime la gloire, celle des victoires olympiques aussi bien que celle de la guerre, et plus que tout, peut-être, celle qui s'attache à la puissance politique. Il n'a rien d'un ascète ni d'un saint ; mais il est un admirable exemplaire de raison spéculative et pratique s'exerçant dans le domaine tout entier de la pensée traditionnelle et de la vie civique. Il cherche son propre bonheur dans l'accomplissement raisonnable de sa tâche de citoyen. C'est proprement un sage, avant toute philosophie et en dehors de tout système. Il s'appellera, si l'on veut, Solon ou Aristide. Dans l'ordre de la pensée pure et de la perfection individuelle, un Socrate peut être supérieur. Dans l'ordre social, les Solon et les Aristide ont atteint le plus haut sommet où la personne humaine se soit élevée dans la Grèce antique.

IV

Nous avons vu jusqu'ici la raison grecque, d'abord moins forte que l'imagination durant l'époque homérique, s'essayer peu à peu à comprendre la loi de la vie ; puis, se fortifiant peu à peu dans la cité par un exercice assidu de

ses facultés pratiques et actives, arriver à une conception de la vie qui, dans des conditions extérieures encore un peu étroites, quoique harmonieuses, présente une grande beauté par l'équilibre énergique de tout l'être humain et un sentiment déjà très noble du devoir. Nous arrivons maintenant à l'âge de la philosophie, c'est-à-dire au moment où la raison, dans la plénitude de sa force, systématise ses vues antérieures, essaie de gouverner les circonstances historiques de la vie humaine au lieu de se laisser gouverner par elles, et, sans rompre avec les réalités imposées par la tradition, se propose de les élever jusqu'à l'absolu, de les soumettre à sa propre loi, et d'y marquer le rôle propre de l'individu en vue de sa véritable fin. C'est ce qu'on pourrait appeler la période socratique de l'hellénisme.

La philosophie avait commencé en Grèce dès le début du vi^e^ siècle. Bien qu'elle s'occupât surtout de trouver une explication rationnelle de l'origine des choses visibles, elle n'avait pas été sans toucher parfois à la morale, ne fût-ce que par ses idées sur les dieux. Les attaques d'un Xénophane contre l'immoralité des croyances mythologiques ont peut-être préparé les discrètes réserves d'un Pindare. Héraclite, vers le début du ve siècle, paraît même avoir consacré une partie de ses écrits à la morale. Mais c'est surtout l'École pythagoricienne qui avait entrepris de fonder les règles de la vie humaine sur des principes philosophiques. On sait que, pour conformer l'action pratique à la loi suprême des nombres, c'est-à-dire de l'harmonie, les Pythagoriciens avaient conçu un régime nouveau de la cité et rédigé tout un code de préceptes moraux. Nous ne nous arrêterons pas à toutes ces tentatives. La plupart sont mal connues ; quant à la doctrine pythagoricienne, elle n'a agi directement que sur un groupe d'hommes peu nombreux, et son influence n'a pris

toute sa force qu'en pénétrant d'abord dans la doctrine d'un Platon, où elle est reconnaissable.

Mais tous ces systèmes, qui ont été pour la raison spéculative une gymnastique admirable, ont eu un effet indirect aussi considérable qu'inattendu : c'est de provoquer la réaction sceptique de la sophistique, qui s'est trouvée à son tour devenir la cause immédiate du socratisme.

Sans insister sur les doctrines particulières, et d'ailleurs assez différentes, des sophistes du ve siècle, on peut dire qu'en somme leur idée fondamentale est celle-ci : — la recherche de l'origine des choses est vaine; la réalité est insaisissable ; les choses sont pour l'homme ce qu'il les fait par sa pensée; l'objet propre de son activité est de plier les choses à son intérêt; cela seul est conforme à la « nature » (φύσις) ; toutes les idées courantes et traditionnelles sur les droits et les devoirs sont l'œuvre de la coutume (νόμος). Quand la sophistique allait jusqu'au bout de ses idées, elle proclamait en théorie, comme le Calliclès de Platon, le droit du plus fort. Dans la pratique, elle aboutissait à l'écrasement de Mélos par Athènes, en vertu des maximes que Thucydide met à ce propos dans la bouche des envoyés athéniens. Tradition religieuse, tradition philosophique antérieure, tout est balayé : rien ne subsiste que le droit de la force et le triomphe de l'intérêt, au nom de la nature elle-même. Et ces doctrines, il ne faut pas l'oublier, séduisent et conquièrent, dans la seconde moitié du ve siècle, toute la jeunesse pensante et active d'Athènes; beaucoup s'en pénètrent à fond ; tous en sont effleurés. C'est qu'elles répondaient, en somme, à un instinct profond de l'esprit grec, par leur liberté hardie, par leur dialectique subtile et par leur individualisme très positif.

C'est alors que paraît Socrate. Il entreprend de ruiner la sophistique en acceptant le combat sur le terrain

qu'elle-même a choisi, sur celui de l'intérêt personnel. Cette considération de l'intérêt personnel était conforme, nous l'avons dit, aux tendances fondamentales de l'esprit grec. Le bon sens pratique de Socrate n'y avait d'ailleurs nulle répugnance. Son chef-d'œuvre, ce fut, en acceptant ce point de départ, de conduire la raison de ses contemporains, par une dialectique invincible, jusqu'à la morale la plus pure et la plus haute. Mais il ne faut pas oublier ce point de départ, dont le souvenir se retrouvera partout, même chez Platon et Aristote, qui ont accepté de Socrate et des sophistes cette manière de poser le problème moral, et qui l'ont trouvée toute naturelle. On ose à peine dire que ce soit regrettable, quand on songe à la beauté des constructions philosophiques de ces grands penseurs. Peut-être cependant leur solution eût-elle été plus large et plus compréhensive, s'ils avaient été entièrement libres de poser le problème à leur guise, sans autre guide que la nature des choses et leur propre génie.

La doctrine morale de Socrate peut se résumer en quelques termes très simples. Non, la nature ne proclame pas le droit du plus fort : elle proclame la loi de l'intérêt personnel, soit ; mais de l'intérêt *bien entendu*. Or, l'intérêt bien entendu se confond avec la vertu. C'est l'ignorant qui fait le mal en croyant ainsi agir utilement pour lui-même. L'homme intelligent et éclairé, le philosophe, sait que son véritable intérêt est d'être pieux, juste, tempérant. Il distingue l'apparence de la réalité, il met chaque chose à sa place. Et Socrate remet ainsi à sa place Dieu d'abord, qui est le Bien suprême, la cité, qui est le théâtre naturel de l'activité de chacun, l'individu enfin, qui doit se rendre aussi semblable que possible à Dieu, en accomplissant dans la cité tous les devoirs que sa condition lui prescrit et que sa raison lui révèle. L'in-

dividu alors accomplit sa propre fin, qui est le bonheur, et il est heureux par sa vertu même, qui n'est que l'application de sa raison à la vie pratique. Il est ainsi vraiment homme, vraiment citoyen du monde en même temps que de sa propre patrie ; car il réalise, dans sa patrie particulière, un idéal universel, un idéal purement rationnel, qui dépasse, par sa généralité, les limites étroites de tel ou tel pays, et se confond avec la loi même de toute raison, c'est-à-dire avec la loi de la nature, ou, en d'autres termes, avec la loi divine et suprême de toutes choses.

On comprend alors comment Socrate pouvait dire que « personne n'est méchant de son plein gré », οὐδεὶς ἑκὼν κακός. Dans cet intellectualisme rigoureux, le mal ne peut être qu'une erreur. Il faut éclairer le coupable ; il faut le guérir. L'expiation n'a pas de sens si elle n'est un moyen de guérison. La sanction inévitable qui sort de la faute est un fait naturel autant que divin ; il est divin en tant que conforme aux lois de la raison. C'est un fait heureux et excellent, car il donne au coupable le moyen de comprendre son erreur et de n'y plus retomber. Cette sanction, d'ailleurs, est le plus souvent, aux yeux de Socrate, dans le fait même de la maladie morale qui a rendu la faute possible : elle existe en dehors de toute conséquence extérieure. Quant à une sanction dans la vie future, Socrate ne paraît pas s'en être occupé : son système n'en avait pas besoin ; s'il a parfois songé à une vie future, c'est tout au plus comme à une belle espérance pour les justes, mais non comme à un principe solide et efficace sur lequel la moralité pût se fonder.

Dans ce système, l'idéal pratique comprend toutes les vertus traditionnelles de la morale grecque antérieure.

En fait, Socrate sacrifiait aux dieux « selon la loi de la cité », νόμῳ πόλεως, quelle que fût d'ailleurs sa pensée de

derrière la tête sur la vraie nature de la divinité. Il respectait la loi de la cité au point d'aimer mieux mourir par elle que d'échapper à la mort en désobéissant. Il remplit son devoir d'hoplite avec un courage admirable. Il fut même président de l'assemblée du peuple quand vint son tour de l'être, et il y fit son devoir au péril de sa vie. Il se maria et eut des enfants. Il fréquentait les banquets, et y buvait comme les autres, mais sans que l'ivresse pût jamais effleurer seulement sa raison. Rien, par conséquent, ne signale extérieurement sa conduite pratique, sinon les scrupules de conscience qu'il apporte dans tous ses actes.

Et cependant, sa vie intime diffère beaucoup de celle de ses contemporains, par une conséquence nécessaire de sa doctrine. Il est clair que le premier devoir, à ses yeux, c'est de cultiver en lui-même, par la tempérance et par la dialectique, cette raison qui est la source de toute vertu. Ce devoir prime tous les autres. Il remplit ceux-ci par acquit de conscience, en quelque sorte ; mais sa grande affaire, c'est d'être philosophe et de rendre philosophes ses amis. Par là, on peut dire que l'axe même de sa vie est changé. Il vit dans la cité plus que par la cité. Il est lui-même avant d'être citoyen. Il est une conscience indépendante et une raison, avant d'être une partie de l'organisme politique. C'est là une conséquence de grande importance, qui introduit dans la vie morale un élément tout nouveau. Les suites de ce changement apparaîtront plus tard avec une gravité qu'on ne peut encore soupçonner : elles éclateront notamment dans le stoïcisme.

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine morale de Socrate, que vont reprendre et développer, durant tout le IVe siècle, des hommes de talent ou de génie, un Xénophon, un Isocrate, un Platon, un Aristote, chacun

la poussant dans le sens de sa nature propre, mais tous fidèles, en somme, à la direction générale donnée d'abord par le maître. Nous ne parlerons d'ailleurs ni des petites écoles particulières sorties du socratisme, qui ne sont guère que des accidents sans grande conséquence, ni de la philosophie considérable de Démocrite, qui est plutôt un physicien au sens grec du mot qu'un moraliste, et qui paraît, en morale, avoir été surtout l'interprète des idées traditionnelles de modération et de sagesse avisée.

Xénophon est un socratique très convaincu, mais qui imprime à la doctrine de son maître la marque très nette de sa propre nature. Au point de vue spéculatif, il abaisse visiblement le socratisme. L'intérêt bien entendu, sous sa plume, prend souvent un caractère assez terre à terre; les avantages de la vertu sont souvent à ses yeux des avantages foncièrement médiocres, comme par exemple cet avantage de la tempérance qui est de faire qu'on boive et qu'on mange avec plus de plaisir après une abstinence volontaire. Sa piété non plus n'est pas exemple de superstition. Il a cependant d'assez belles pensées sur la providence, et même sur l'immanence de la justice, qu'il considère comme une chose admirable (*Mém.* IV, 4, 24). En revanche, au point de vue pratique, il ajoute quelque chose au socratisme. Sa philosophie du commandement militaire, toute pénétrée de raison et de douceur, sa philosophie de la famille surtout, telle qu'elle se montre dans l'*Économique*, sont de belles additions à la morale de Socrate : la famille de l'*Économique* est une famille vraiment idéale, dont il n'a pas trouvé le modèle dans la famille réelle de Socrate, ni même probablement dans les enseignements positifs du philosophe. Sur la cité, il est déjà un réformateur utopique, c'est-à-dire qu'il la détruit sans le vouloir.

Isocrate également, malgré ses faiblesses de rhéteur

souvent frivole, est un socratique intéressant, sinon très fidèle aux idées essentielles de la doctrine. Il croit, lui aussi, que la vertu est la source unique du bonheur, pour les États comme pour les individus, et il croit que la vertu est le fruit de la science. Mais la science qu'il imagine est assez différente de celle que Socrate avait conçue. Pour lui, l'homme éclairé, le πεπαιδευμένος, est moins un dialecticien qu'un orateur. C'est un homme qui remplace trop souvent les analyses précises d'idées par d'amples développements oratoires. Ce qu'il y a de plus intéressant dans la morale d'Isocrate, c'est son effort pour appliquer à la politique les idées de Socrate, et sa tentative de justifier ses théories par l'histoire, sans beaucoup de critique d'ailleurs.

Avec Platon, nous rentrons dans la philosophie proprement dite, et s'il y a peut-être, ici encore, quelque infidélité à la pensée de Socrate, ce n'est à coup sûr que par l'ampleur supérieure de la doctrine et par une beauté métaphysique sans égale.

Comme Socrate, mais avec plus de hardiesse encore, Platon est un pur intellectualiste. La vertu, condition nécessaire du bonheur de l'homme, est inséparable de la science. Et la science dont parle Platon n'est pas seulement une analyse méthodique des concepts : c'est la vue claire, par les yeux de la raison pure, νόησις, des idées éternelles, dont le monde sensible n'est qu'un reflet et une imitation. Celui qui a pénétré par la raison dans le monde intelligible a vu distinctement, au sommet de la hiérarchie des idées, l'idée suprême du Bien, de laquelle tout dérive. Celui-là sait que le Bien, τὸ καλόν, est la racine même de l'Être, que les choses ont d'autant plus d'existence réelle qu'elles participent d'avantage au Bien, que c'est le Bien qui maintient l'Univers comme la cité et l'individu, qu'un homme puissant et riche, un tyran,

s'il manque à cette participation au Bien qui s'appelle la Vertu, n'a qu'une existence inférieure et incomplète, qu'il est foncièrement misérable, qu'il est un malade inconscient de sa maladie, et que ce qui peut lui arriver de plus heureux, c'est d'expier et de souffrir pour obtenir la guérison.

Toute la morale, par conséquent, se ramène à ceci : faire triompher partout, dans la cité comme dans l'individu, la faculté supérieure qui voit le Bien, la raison ; lui subordonner les facultés inférieures, dont le rôle propre est d'obéir à l'impulsion de la raison comme l'attelage d'un char obéit au cocher ; établir ainsi, dans l'humanité, une imitation de l'ordre divin qui gouverne l'Univers. A cette hauteur d'idéalisme, d'ailleurs, la différence des conditions et même des sexes disparaît : le devoir est le même pour la femme que pour l'homme, pour le riche que pour le pauvre ; il n'y a qu'une supériorité au monde, celle de la vertu, qui se confond avec celle de la raison.

Dans cette grandiose doctrine, toutes les vertus traditionnelles sont maintenues, mais toutes au fond se ramènent à une seule, la science.

La cité subsiste, mais épurée, idéalisée. Quant à la famille, elle disparaît, comme une source de préoccupations mesquines, contraires à l'ordre général.

L'humanité, d'autre part, n'a pas de place dans le système, à moins peut-être qu'elle ne soit une réunion de cités idéales dont chacune se suffirait à elle-même ; car la pensée platonicienne, assez hardie pour réformer la cité de fond en comble, n'a pas l'audace de s'élever au-dessus d'elle, sinon pour arriver d'un bond jusqu'à l'Univers.

Quant à la sanction morale, on voit assez qu'elle résulte nécessairement, dans la cité comme dans l'individu, de la nature des choses. C'est déjà être puni que d'être cou-

pable, puisque c'est être malade et malheureux. Bien qu'il y ait peut-être une vie future, bien que de beaux mythes nous fassent connaître les récompenses des justes et les punitions des méchants, ces nobles hypothèses ne sont pas indispensables. S'il y a cependant, ailleurs que sur cette terre, des supplices pour les coupables, ce ne peuvent être que des expiations temporaires, destinées à la guérison de ceux qui les subissent.

Jamais la pensée grecque ne s'est élevée plus haut. Il est d'autant plus curieux de noter, à ce propos, combien, dans son essor le plus hardi, elle reste fidèle à ses tendances permanentes. Après avoir lentement cherché à mettre de plus en plus de raison dans la morale, elle finit par identifier la morale avec la raison. Et jusque dans la conception d'une idée éternelle du Bien, profondément objective en tant qu'elle existe par elle-même, cette pensée grecque ne consent pas à abandonner entièrement ses habitudes subjectives, puisqu'elle ne sépare pas l'idée du Bien de la préoccupation du bonheur individuel. Rien n'est plus frappant, dans les pages sublimes du *Gorgias* et de la *République* où Platon expose ses théories morales les plus hautes, que de voir avec quelle persistance cette préoccupation du bonheur individuel s'y mêle et les pénètre.

Aristote, l'homme du fait précis, des généralisations prudentes, n'est guère moins idéaliste, bien que par une voie différente. Lui aussi part du bonheur individuel. Bien qu'il définisse l'homme, au début de sa *Morale*, un « animal vivant en société », ζῷον πολιτικόν, il ne tire pas de cette indication tout ce qu'elle contient, et il revient aussitôt au point de vue individualiste qui est familier à l'esprit grec. L'homme donc cherche naturellement son honheur, qui est sa fin. Il y tend par différentes routes, ordinairement par celles du plaisir, de l'ambition. Il ne

peut y arriver que par la vertu, c'est-à-dire par son perfectionnement moral et intellectuel. Il n'est pas vrai, comme le croyait Platon, que les vertus morales dépendent uniquement de la science : il y faut aussi une coopération de l'activité volontaire qui est rendue plus facile par l'habitude, ἕξις, c'est-à-dire par un exercice prolongé. Les vertus morales consistent d'ailleurs essentiellement dans un juste milieu, dans un certain équilibre raisonnable qui fait qu'on évite le trop et le trop peu, la témérité par exemple et la lâcheté, qui sont à égale distance du courage. Mais il y a aussi des vertus intellectuelles que l'homme doit cultiver avec le même soin. En outre, il n'est pas bon qu'il reste isolé : l'amitié ou association lui donne souvent le moyen d'accroître ses forces pour atteindre sa fin. Au total, en quoi consiste le plus grand bonheur qu'il puisse atteindre ? Surtout à vivre d'une vie divine, pour ainsi dire, en développant plus que tout le reste la partie vraiment divine de son être, la raison, par laquelle il voit Dieu, et qui n'est, à le bien prendre, qu'une parcelle de Dieu en lui.

Ainsi, pour Aristote comme pour Platon, la loi morale est essentiellement une loi de la raison. De sanction extérieure, il n'a nul souci : la sanction réside en ce fait que l'on atteint le bonheur ou qu'on le manque, mais le bonheur est en nous. Aristote ne croit pas à la vie future.

Plus que Platon, il insiste sur la part de l'activité volontaire et de l'habitude inconsciente dans l'acquisition de la vertu.

Plus que lui surtout, il insiste sur ce caractère de modération, qui est indispensable à la vertu, et il revient ainsi au μηδὲν ἄγαν des anciens sages.

Il place son sage, comme Platon, dans une cité bien réglée, et, plus que lui, au milieu de groupes moindres,

fondés sur l'amitié. La famille tient une place honorable dans sa *Politique*.

Et toujours, au milieu de ce cadre traditionnel de la cité, nous voyons reparaître, de plus en plus, au premier plan, ce for intérieur du sage, cette vie théorique ou contemplative, qui tend à devenir le mode de vie essentiel pour le vrai philosophe.

Si nous essayons de dégager les traits principaux du socratisme, envisagé maintenant dans son ensemble, nous pouvons dire qu'il prend comme point d'appui le bonheur individuel, mais pour l'absorber dans la science ; qu'il essaie de conserver la cité, mais en la réformant selon des vues rationnelles ; et que, d'ailleurs, par un progrès profondément logique, il aboutit à faire tenir le principe même de la morale et l'objet essentiel de la vie dans la culture de la pure raison. La cité subsiste, mais un peu par hasard ; elle n'est plus le cadre nécessaire de l'activité de l'homme, qui tend à s'enfermer dans la contemplation. Vienne une révolution politique, qui emporte la cité, le philosophe est tout prêt à se trouver sans trop de surprise seul en face de lui-même, assez loin des autres hommes. C'est la révolution qui s'opère avec Alexandre et d'où va sortir la dernière phase de la morale grecque.

V

Après Alexandre, la vie civique est morte pour tout Grec intelligent et actif, car les grands intérêts se sont retirés de la cité : devenir magistrat d'une cité sans véritable indépendance, sans puissance politique, est un but insuffisant, où l'élite ne trouve plus de satisfaction. D'autre part, le monde est trop vaste, trop morcelé aussi, pour que l'individu se sente des devoirs précis et impérieux à l'égard de cette poussière d'hommes, qu'il ne

connaît pas, et qui pensent autrement que lui. Il retombe sur lui-même, et la poursuite de son propre bonheur devient la loi suprême de sa vie. S'il est médiocrement rationaliste, il cherchera son bonheur dans la satisfaction des sens, et sera épicurien. S'il a une culture rationnelle très haute, il subtilisera ce bonheur, il cherchera à le rattacher à des principes universels, à une conception générale du monde, et il le mettra dans l'accord de sa vie avec ces principes : il sera stoïcien. Plus tard, poussant à bout la dialectique platonicienne, il en viendra, par un dernier effort de sa raison surmenée, à se jeter dans l'extase contemplative, et à tuer en lui la raison proprement dite, sous prétexte de la compléter, de la perfectionner par l'amour pur des idées : il sera néo-platonicien. Au fond de toutes ces doctrines, le « moi » subsiste seul, même quand il s'abîme dans l'adoration de l'ordre universel ou dans l'amour extatique de l'idée divine. Partout, il y a rupture de l'harmonie entre les facultés, de l'équilibre entre le moi et la collectivité humaine ; la grandeur même devient paradoxale ; l'hellénisme se détruit par l'exagération de ses tendances fondamentales.

Nous n'avons pas à nous arrêter longtemps sur l'épicurisme, qui n'est visiblement, malgré le charme personnel de quelques-uns de ses représentants et la valeur de certaines de ses vues particulières, qu'un abandon lamentable des plus hautes parties du patrimoine national et philosophique. En réduisant le bonheur au plaisir, Épicure sacrifie d'un seul coup toute la morale de Pindare et toute celle de Platon. Il a beau ensuite s'efforcer de prouver qu'il y a, entre les plaisirs, une hiérarchie nécessaire et que la raison en est juge, il a, d'avance, mutilé cette raison, en lui interdisant de franchir la limite que les sens mêmes imposent à son choix. Il y a eu des Épicuriens aimables, des Épicuriens honnêtes gens : il n'y en a pas

un seul dont on puisse dire qu'il ait été une grande âme ni un grand esprit, ni par conséquent qu'il ait eu une moralité supérieure.

Le stoïcisme est tout différent de l'épicurisme ; il en est même l'opposé : il nie ce que l'épicurisme affirme, et il exalte tout ce que l'épicurisme a rabaissé. Sa grandeur morale est incontestable. Elle ne doit pas cependant nous fermer les yeux sur ce qu'il a d'étroit et de paradoxal.

La fin de l'homme, pour les Stoïciens comme pour Aristote, c'est le bonheur, et ce bonheur est dans la vertu. Sur ce point, le stoïcisme est d'accord avec toute la tradition grecque. Mais il s'en sépare en ajoutant que le bonheur du sage est un bonheur complet, absolu. Ni Aristote, ni Platon lui-même n'allaient aussi loin. S'ils déclaraient que l'homme ne peut être heureux sans la vertu, ils admettaient pourtant, d'une manière plus ou moins explicite, que d'autres éléments concourent à rendre la vie heureuse. Pourquoi ce changement ? Est-ce qu'une soif intense de bonheur tourmente alors l'âme humaine ? Il semble plutôt que cette introduction de l'idée d'absolu dans la notion du bonheur tienne à d'autres causes, d'une qualité plus noble. En élevant si haut la vertu, le stoïcisme veut l'imposer, la rendre rigoureusement obligatoire à la raison, par le seul moyen qui fût efficace dans un système de morale fondé sur la recherche du bonheur individuel : si la vertu, par elle-même, est capable de rendre l'homme *absolument* heureux, il n'y a plus pour le sage d'hésitation possible, plus de comparaisons délicates, et moralement dangereuses, entre les divers intérêts en présence ; la règle de la vie est simple et vraiment impérative. Du même coup, le dogme de la Providence, cher au stoïcisme, est sauvé d'une moitié de la plus grave objection qu'on puisse diriger contre lui, celle qui se tire de l'existence du mal dans le monde : le mal physique

n'est plus un mal ; les prétendus malheurs dont l'homme se plaint si vivement ne sont pas de véritables malheurs : ce sont des choses indifférentes, ἀδιάφορα. Les seuls véritables biens sont les choses qui dépendent de nous, τὰ ἐφ' ἡμῖν. Ce qui dépend de nous, c'est de conformer nos actes à l'ordre du monde, par la subordination de tous nos désirs à la partie directrice de notre âme, τό ἡγεμονικόν, la raison, qui ne peut trouver son bonheur que dans son acquiescement à la raison universelle et divine, dont elle est une parcelle. L'homme qui sait ces choses, et qui se gouverne lui-même par ces principes, arrive à la paix parfaite, ἀταραξία, qui est la condition du bonheur.

Laissons de côté la critique du paradoxe sur lequel tout le système est fondé, c'est-à-dire la négation radicale du mal physique. Ce paradoxe, à vrai dire, est fâcheux, et l'on souffre à voir quels efforts désespérés cette grande âme douloureuse de Marc-Aurèle s'oblige à accomplir pour se démontrer le néant de sa souffrance. Il est dangereux de se mettre tout d'abord en dehors de la vérité et de la nature. L'âpre bon sens d'un Théognis, le pessimisme sombre et courageux d'un Alfred de Vigny, sont plus grands, parce qu'ils sont plus vrais. Ce qui est admirable, malgré tout, dans le stoïcisme, c'est l'énergie opiniâtre avec laquelle il soutient cette gageure pour le plus grand honneur de la vertu. C'est surtout sa conception si haute de la dignité humaine : l'homme est essentiellement un être raisonnable ; sa destinée propre est de se distinguer des êtres sans raison, de n'être, comme le dit Épictète, ni lion ni mouton, mais de se rendre semblable à Dieu, qui est la raison universelle. Nulle autre sanction, d'ailleurs, que le bonheur même d'être raisonnable, d'être semblable à Dieu, d'offrir à la Providence, selon un mot d'Épictète, un spectacle digne de ses regards. Dans la ferveur de son culte pour la Raison suprême, le stoïcisme

trouve des accents d'une très haute et très religieuse piété. Voilà les grands côtés du stoïcisme. Mais voici les faiblesses et les lacunes. Le stoïcien, lui aussi, mutile la nature humaine et enferme l'individu dans son moi, bien qu'il s'efforce de faire le contraire. Il répète à l'homme qu'il est un membre de l'Univers, μέρος τοῦ κόσμου, et que la vertu consiste à s'en souvenir. Mais l'homme n'est un membre de l'Univers que par sa raison, et il se conforme à l'ordre du monde en atteignant à l'*ataraxie*, c'est-à-dire en tuant au dedans de lui-même toute émotion, toute sensibilité. Il a tellement peur de tout ce qui pourrait troubler en lui-même cette sérénité raisonnable, qu'il se raidit et se hérisse contre toute pitié et toute tendresse, contre tout noble désir. « Abstiens-toi et supporte », c'est là qu'aboutit toute la morale. Le stoïcien possède une force de résistance admirable, mais il ne sait plus que résister et se tenir en garde ; il supprime en lui l'activité qui se répand ; il semble qu'il n'ait plus envers les autres que des devoirs de pardon, de tolérance intelligente et un peu passive. Son devoir essentiel est de préserver sa propre tranquillité intérieure, son ἀταραξία : il ne songe qu'à la défendre contre toute atteinte. Ce qui n'était à l'origine qu'un moyen d'agir raisonnablement, devient une fin en soi, et un moyen de ne pas agir, de ne pas sortir de son for intérieur. L'habitude de contempler les affaires humaines du haut de l'ordre universel le conduit non pas seulement à s'y mêler avec raison et sang-froid, ce qui serait excellent, mais à les mépriser et à s'en abstenir. Les écrits d'Épictète sont tout animés de cet esprit. Je ne parle pas de Marc-Aurèle, qui est Romain de naissance, et empereur : son stoïcisme est loin d'être purement grec, et il est bien plus riche moralement que celui de ses maîtres grecs. Cicéron disait plaisamment que le rhétorique des stoïciens enseignait surtout à se taire ; on pour-

rait dire que leur morale enseigne surtout à ne pas agir. Toute cette grande tension de la volonté aboutit, en somme, à un résultat négatif, et la cause paraît bien en être dans cette préoccupation initiale du bonheur individuel, et dans la considération exclusive de la raison considérée comme la source de l'*ataraxie*.

Le néo-platonisme, par sa date même, est presque en dehors du cadre de la morale grecque proprement dite, et d'ailleurs il est moins une doctrine morale qu'une doctrine de la connaissance. Bornons-nous donc à en dire que si, par sa théorie essentielle de l'extase, il a l'air de rompre en visière au rationalisme traditionnel de la Grèce, il ne remédie pas à la tendance inactive que nous venons de signaler, bien au contraire ; et que d'ailleurs, même au point de vue spéculatif, la différence est moins grande qu'on ne serait tenté de le croire d'abord, l'extase n'offrant jamais à la pensée, sous une forme plus lâche et plus aventureuse, que l'écho de ses réflexions antérieures : l'extase de Plotin, c'est encore la raison, mais en état d'ivresse et ne se possédant plus.

VI

Nous sommes arrivés au terme de cette longue revue, pourtant trop rapide. Il est temps d'essayer d'embrasser d'un dernier coup d'œil le sens général de cette évolution, et d'en tirer les conclusions.

Dès le début de la civilisation grecque, sous les croyances religieuses, naïves et profondes, d'un âge d'imagination, d'impulsions vives, nous avons découvert le germe des forces qui vont organiser la vie et la morale grecques : une raison à la fois artistique et pratique, qui essaie déjà de mettre un peu d'ordre et d'harmonie dans sa conception du monde, et qui préfère l'action au rêve ;

un individualisme avisé, qui se préoccupe de trouver la conciliation de l'ordre général avec le bonheur individuel. Cette raison harmonieuse et pratique arrive dès cette époque à constituer la morale de la famille sur des principes de solidarité intelligente et affectueuse qui ne sont pas loin de la perfection. Ensuite, elle crée la cité, avec l'idée de la loi et le sentiment d'une solidarité très forte dans un groupe plus large que la famille, mais encore restreint. Plus tard, la raison philosophique, s'affranchissant en partie de ce cadre, essaie de formuler une loi morale plus générale; mais, ne trouvant pas, dans la réalité historique, de solidarité effective qui fût à la fois plus large que la cité et suffisamment solide, elle prend son point d'appui dans l'individu, qu'elle élève, pour ainsi dire, jusqu'à l'universel, en le considérant par le côté de la raison pure. Dans une dernière période, quand les cités sont détruites, le principe posé par la philosophie se développe et s'exagère : l'homme n'est plus qu'une raison, à la fois universelle et individuelle, qui fait de son bonheur raisonnable sa fin unique, et qui s'absorbe dans son moi en croyant se confondre avec Dieu. La morale de cette grande race grecque, à la fois individualiste et très hautement rationaliste, se corrompt par l'excès logique de cette double tendance.

Au total, il faut l'avouer, la Grèce n'a pu s'élever, en morale, au-dessus de la cité, qu'en laissant perdre, dans la suite de son progrès philosophique, une des idées essentielles de toute morale, celle de la solidarité des hommes entre eux. Dans le socratisme, cette lacune se dissimule encore sous des tentatives pour reconstituer une cité idéale. Après le socratisme, le défaut saute aux yeux. Était-il sans remède ? On peut croire que le stoïcisme, par le progrès seul de la raison, était capable de ressaisir l'idée de la solidarité humaine et d'en faire un principe actif de

la morale. Il y était d'ailleurs préparé déjà par l'idée très haute qu'il avait de l'homme en soi. Bien comprendre la dignité du titre d'homme amène logiquement à la respecter chez tous les hommes. Il fallait seulement que le stoïcisme changeât son point de vue trop personnel. Rome, en outre, pouvait l'y aider. La vie collective y était plus forte qu'en Grèce. Cicéron et Marc-Aurèle ont eu le sentiment du lien social. Mais le temps a manqué à la pensée grecque pour ce dernier progrès. Elle en a laissé la gloire au christianisme d'abord, ensuite à la science moderne. Le christianisme a parlé de la fraternité des hommes, bien qu'en un sens surnaturel. La science contemporaine proclame leur solidarité. Ce sont les faits eux-mêmes, c'est l'expérience des siècles qui doivent nous donner le courage de juger respectueusement la doctrine d'un Socrate et d'un Platon, d'en signaler les imperfections aussi bien que la sublimité. Ces sages admirables restent, à bien des égards, les maîtres de notre pensée et de notre conscience ; mais nous ne saurions jurer aveuglément sur leur parole. Ils ont rendu notre raison assez forte et assez libre pour que nous puissions leur confesser à eux-mêmes nos doutes, nos objections invincibles, et leur dire à peu près ceci :

« Est-il bien sûr, ô maîtres de la sagesse, que la considération du bonheur individuel soit le vrai fondement de la morale ? Pratiquement, n'est-il pas clair que la foule des hommes, entraînés par le poids de leur grossièreté naturelle, glisseront vers l'épicurisme, et que, seule, une petite élite de sages, formés par vos leçons, auront une raison assez forte pour sentir la laideur du mal moral, pour souffrir de cette laideur, et pour se sentir vraiment malades et malheureux au milieu des biens apparents qui plaisent au vulgaire ? Et ces sages eux-mêmes, dans l'isolement aristocratique de leur raison, sentiront-ils suffi-

samment la solidarité qui les lie au reste des hommes? ne seront-ils pas portés, plus qu'ils ne le sauraient et le voudraient eux-mêmes, à se détacher de la vie réelle, à se tenir loin de toute émotion et de toute action, à s'enfermer dans une existence purement contemplative, comme celle dont Aristote, l'un de vous, a fait un si magnifique éloge? Théoriquement, d'ailleurs, est-il certain que la morale puisse être considérée comme une chose essentiellement individuelle? N'est-elle pas avant tout un fait social? N'est-ce pas de ce fait social, de sa nécessité, qu'il faut partir d'abord? ne trouvons-nous pas, dans la considération de cette nécessité, le principe d'une loi impérative capable d'obliger même le troupeau des ignorants? N'y trouverons-nous pas aussi la source de certaines émotions salutaires qui, pour être irréfléchies, irrationnelles chez la plupart des hommes, n'en sont pas moins conformes à la sagesse? Le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas. Même chez les sages, les instincts du cœur peuvent être le pressentiment obscur d'une raison plus haute et plus large : il suffit qu'ils ne soient en contradiction avec aucune vérité certaine. A ces émotions obcures du vulgaire, à l'impératif de la loi sociale, le sage ajoutera l'adhésion réfléchie de sa raison, la vue claire de l'harmonie qui existe entre cette nécessité sociale et les lois de l'esprit; il trouvera, dans le spectacle de cette harmonie, selon vos doctrines, sa propre joie et son propre bonheur; et peut-être sera-t-il aussi moins exposé à se tromper sur son bonheur même. Il y gagnera, ce me semble, de vivre d'une vie plus complète, en union plus étroite avec ses frères, dans une satisfaction plus profonde de son cœur et de sa raison. »

VII

LES CONDITIONS DE L'ACTION

Par Marcel Bernès

(20 février 1900.)

Mesdames, Messieurs,

Je ne sais pas si l'on trouverait un mot qui ait tenu plus de place dans les exhortations morales et sociales du temps présent que ce mot : l'action; je crois qu'il n'est pas d'idée dont on puisse souhaiter davantage qu'elle vive et qu'elle fructifie. Mais une idée qui se répand se sent et s'exprime avant d'être bien comprise; elle nous devient d'abord familière, et c'est plus tard seulement que nous commençons d'en chercher les conditions. Cette critique parfois la détruit et la remplace; si l'idée est féconde, la critique l'assure au contraire, et la fixe. Telle est à peu près l'histoire récente de l'idée d'action. Elle a commencé par se faire une large place dans les esprits; et le mot même qui l'exprime a pu paraître à beaucoup un de ces mots magiques qui portent en eux seuls toute leur vertu, qui suffisent à lever tous les obstacles, à conjurer tous les périls. Mais nous voyons maintenant qu'à cette idée on demande ses titres, et qu'en les lui demandant on songe parfois à la subordonner à d'autres dans la direction de la vie. Je crois qu'il y a là un malentendu ou une erreur, et que cette idée, compromise par un examen maladroit, devrait en ressortir, au contraire, plus forte et plus vivante. C'est ce qu'au

jourd'hui je voudrais vous montrer, en recherchant quelles sont les conditions principales de l'action, et jusqu'à quel point ces conditions sont autour de nous bien comprises et pratiquement réalisées.

I

Il y a des moments dans la vie des peuples, comme dans celle des individus, où semble s'user le ressort de la volonté. Par habitude, chacun continue de vaquer aux occupations familières; mais on s'en tient là; ou, si l'on prend goût à des objets nouveaux, c'est à la condition qu'ils n'exigent pas de trop grands efforts, qu'ils n'obligent pas l'individu à sortir de soi, à songer aux autres, à prendre une peine qu'un plaisir ne paie pas sans délai. L'activité se replie sur soi, et, dans les questions d'intérêt général, on se contente de suivre le mouvement acquis; on se laisse vivre; on laisse aller les événements.

Nous avons beaucoup souffert, il y a peu d'années, de cette apathie morale et sociale; on s'accordait du moins à s'en plaindre, et de toutes parts, s'adressant à ceux qui pensent, à la jeunesse, à la bourgeoisie commerçante ou industrielle, s'élevait un pressant appel à l'action : ceux qui le faisaient se plaignaient souvent de n'être pas écoutés; ils se demandaient si cette indifférence n'était pas le signe de quelque irrémédiable décadence.

La jeunesse française, disaient-ils, ne connaît plus l'enthousiasme; elle se désintéresse des tâches sociales; elle se détourne des idées qui sont la garantie de la liberté et la condition du progrès; elle ne connaît d'admirations que ces admirations passagères et superficielles qu'on peut éprouver pour ce qui est rare et recherché. Curiosités d'esthètes ou goût de pure érudition, selon les cas et selon les esprits, pose d'indifférence, snobisme : défauts

graves ou faiblesses inquiétantes d'une pensée qui ne cherche que sa commodité personnelle, et qui juge moins pénible de suivre vaguement le spectacle changeant des fantaisies d'une imagination désordonnée que de se mettre sérieusement à l'œuvre pour accomplir sa tâche morale et sociale.

Cette jeunesse, ajoutaient quelques-uns, est le digne pendant et l'héritière d'une société bourgeoise, qui, ayant mis tous ses soins à s'enrichir à la faveur des circonstances, ne pense plus qu'à jouir des biens acquis, et ne se soucie plus même d'en assurer le renouvellement; désireuse pour ses enfants d'une vie facile et régulière, singulièrement défiante de tout ce qui ressemblerait à un risque et de tout ce qui, exigeant une dépense d'action, mettrait moins de confort et de sécurité dans l'existence.

Je crois bien que dans ce tableau il y avait quelque surcharge; je me demande si nos commerçants, si nos industriels ont jamais eu cette horreur des nouveautés, et cette tendance exclusive à suivre les chemins battus; de même les plaintes qu'on a entendues sur le discrédit des grandes idées ne sont pas spéciales à notre temps; pour une part, elles signifient simplement que les générations nouvelles n'ont pas exactement les mêmes préoccupations ni le même idéal que celles qui les ont précédées; et que celles-ci, soutenues par de chères habitudes, voient surtout les défauts de ce qui est nouveau, et dans toute différence aperçoivent une infériorité.

Mais des appels à l'action ne sont jamais inutiles; si l'indifférence, l'apathie, la routine avaient d'autres causes que celles qu'on leur a quelquefois données, si elles n'existaient pas partout, il est sûr qu'elles étaient chez beaucoup; et leur place dans la vie reste toujours trop grande.

Depuis peu, s'il faut en croire quelques-uns de nos moralistes, les choses auraient enfin changé : les hommes de pensée, du moins, et la jeunesse auraient entendu l'appel et y auraient répondu. Quelques-uns vont même jusqu'à dire que le réveil a été subit et merveilleux ; et, les circonstances aidant, beaucoup qui, hier encore, ne songeaient guère à l'action morale et sociale, s'y sont donnés corps et âme, avec un zèle de néophytes. Il est plus malaisé sans doute de faire porter des fruits à l'action économique que de mettre en train des œuvres d'éducation morale et d'action sociale ; mais ceci doit aboutir à cela ; et, depuis deux ou trois ans surtout, les créations inspirées de ce commun désir d'utilité et de progrès social se multiplient, tant en province qu'à Paris : conférences isolées, extension universitaire, universités populaires, maisons du peuple, etc. On y sent souvent l'inexpérience des débutants ; mais la bonne volonté, l'énergie de l'effort sont telles qu'en dépit de tout, ces œuvres vivent et s'annoncent durables, vraiment utiles par conséquent.

Ainsi, là même où l'on pouvait hier dénoncer l'indifférence et l'apathie morale, se manifeste aujourd'hui un ardent désir d'action. Nous ne serons donc pas étonnés si nous voyons se modifier en même temps l'attitude de nos moralistes. Ils nous disaient : Agissez. Ils nous diront maintenant : Agir ne suffit pas ; apprenez comment il faut agir et sachez ce qu'il faut faire. Ils feront la critique de nos œuvres ; et, s'ils n'aperçoivent pas une idée ferme et comme une doctrine qui les inspire, ou s'ils jugent cette doctrine mauvaise, ils dénonceront leur insuffisance ou leur danger. C'est un reproche auquel ici même nous n'avons pas échappé, soit que la diversité de nos moyens cache à nos censeurs l'unité profonde de notre plan, soit qu'en effet nos efforts portent en eux comme une vivante réponse à l'opinion de ceux qui croient que l'action n'est

pas bonne par elle-même, et qu'elle doit se justifier par une doctrine qui la dirige.

Mais, en tout cas, cette critique, il était bon qu'elle fût faite; il faut qu'on l'examine; et, si même nous devons conclure que l'action trouve en soi ses conditions, ce n'est pas une raison pour ne pas nous demander quelles sont ces conditions : car, en voulant agir, on peut se méprendre sur ce que c'est qu'agir, et, par suite, mal agir; et quelque, admiration qu'on ait pour l'ardent désir d'action qui se manifeste autour de nous, il est clair qu'il n'a pas produit que de bons résultats, et qu'il risque, mal dirigé, d'en avoir de tout à fait fâcheux.

II

Cette question, comment la poserons-nous? Y a-t-il même un grand profit à la poser sous une forme très générale? Je vois bien que, pour un cas donné, je puis chercher quelle est l'action la meilleure; en analysant, il m'apparaît aussi que ce qui fait de cette action la meilleure, absolument parlant, dans le cas considéré, c'est que, étant données les circonstances, elle s'oriente autant que possible dans le sens indiqué par certaines idées directrices qui sont mes idées du bien, ou du meilleur. Si l'on me demande donc quelles sont, en général, les conditions de l'action bonne, je n'aurai, semble-t-il, pour répondre à cette question, qu'à énoncer l'idée que je me fais du bien; et, plus spécialement, s'il s'agit de l'action sociale, j'énoncerai la notion du bien social ou de la justice.

Nous voici donc conduits à ce premier résultat : si la tâche aujourd'hui la plus pressante n'est pas d'appeler nos concitoyens à agir, mais de leur apprendre à bien agir, cette tâche revient à leur inculquer par tous les moyens les principes de la morale.

Est-ce possible? est-ce d'une grande nouveauté, et par suite d'une utilité sensible pour l'amélioration du présent?

D'abord, est-ce possible? ou en d'autres termes, disposons-nous de pareils principes, suffisamment clairs, suffisamment fermes, suffisamment universels? A cette prepremière question, on peut pratiquement répondre par l'affirmative. Quoi qu'on pense de la fixité absolue ou de la variation des principes moraux dans le temps, on admettra qu'il y a pour une société donnée, à une époque donnée, un ensemble de notions générales qui, en matière de morale, sont, pour ceux qui réfléchissent, au-dessus de la discussion. On dira, par exemple, que de cette morale le XVIIIe siècle et Rousseau ont tracé les grandes lignes en intégrant, pour ainsi dire, les principes de la morale antique dans l'idée chrétienne de la conscience, en humanisant la conscience, en lui donnant aussi sa valeur sociale, que précisera en s'en inspirant la Révolution française. On ajoutera encore que Kant a le premier, donné de cette morale une idée philosophique, et qu'enfin, après Kant, des moralistes, comme Jouffroy, dans son Cours de Droit Naturel, l'ont développée du côté pratique, et lui ont donné sa forme présente. Fondée sur la notion de la dignité de l'homme et sur une conception de la justice qui se ramène à celle de l'égale dignité des hommes, cette morale est aujourd'hui bien vivante : c'est sur elle que nous nous appuierons dans la lutte contre l'indifférence et contre l'égoïsme : c'est par elle qu'il nous sera possible de soutenir l'action et de la diriger vers le bien.

Peut-être quelques-uns des principes de cette morale gagneraient-ils à être complétés ; peut-être l'individualisme élevé qui l'inspire n'est-il pas le tout de la vérité morale actuellement saisissable ; mais on peut reconnaître

qu'une large part de cette vérité est définie et clairement exprimée dans ces principes.

Mais, en nous les proposant comme règles d'action, nous apporte-t-on quelque chose de vraiment nouveau, et d'utile ?

Jusqu'à un certain point peut-être : en effet, munir les intelligences et fortifier les volontés par des idées élevées, exprimées en termes que tous puissent comprendre, c'est bien une œuvre morale de première nécessité ; et c'est une œuvre aussi qui peut recevoir tous les concours, qui ne doit exciter la défiance d'aucun de ceux qui tiennent au relèvement moral des esprits.

Tout d'abord, si familières que soient ces idées à la conscience contemporaine, elles sont loin d'être aussi constamment présentes aux esprits que cela serait socialement désirable : instincts, passions, habitudes viennent constamment à la traverse, et en obscurcissent ou en faussent la notion. Il est bon à cause de cela que cette notion nous soit de bonne heure offerte et souvent remise sous les yeux ; nous avons besoin d'armes contre nous-mêmes et contre les suggestions fâcheuses du dehors ; et notre action sera plus ferme et mieux soutenue si on nous les fournit.

Il est d'ailleurs impossible qu'on se réjouisse de l'affaiblissement de ces idées rationnelles au nom d'une morale qui, comme la morale religieuse, donne à la moralité un autre fondement que la raison. La morale religieuse peut bien insister sur des préceptes que ne rencontrera pas une morale qui se réclame seulement de la conscience ; mais, tout en les expliquant autrement, elle soutient aussi et justifie les mêmes principes que les doctrines philosophiques ; ni la notion de la dignité humaine, ni l'idée de la justice sociale ne lui sont étrangères.

Seuls, par conséquent, les intérêts bas, ou les routines

peu respectables, que ne soutiennent pas de véritables convictions, ou l'ignorance, ou l'indifférence repoussent ces principes : et ce sont des ennemis qu'il est bon pour le moraliste de sentir contre soi.

Vous voyez que je fais très large la part de cet enseignement des principes de la morale moderne, humaine et rationnelle, entre les conditions de l'action sociale la meilleure. Mais je doute pourtant que cela suffise : et la première des raisons de mon doute, c'est que cet enseignement se fait déjà, et depuis des années, sur une grande échelle, et qu'on le recommande maintenant pour donner des résultats qu'il devrait avoir déjà donnés, pour obvier à un mal qu'il devrait avoir guéri et qui est loin de l'être.

Il y a deux ou trois ans même, alors que ces questions de formation morale et sociale se posaient d'une façon moins bruyante qu'aujourd'hui, moins agitée, moins universelle, mais peut-être aussi plus pratique, on commençait un peu partout à se préoccuper de l'insuffisance des résultats de l'enseignement moral donné à l'école primaire ; et cependant cet enseignement est directement inspiré des principes que je rappelais tout à l'heure ; de plus, donné par le même maître qui dirige l'instruction tout entière, pouvant aisément se fondre et s'harmoniser avec tous les autres enseignements, s'adapter à l'âge et au tour d'esprit des enfants, il se donne dans des conditions telles qu'il doit obtenir son maximum d'effet utile. Au lycée, là où il existe, dans l'enseignement moderne, les résultats pratiques de ce cours de morale sont peut-être moins sensibles encore, parce qu'il est souvent donné par un maître distinct, et se relie plus imparfaitement au reste des études.

Aussi ne puis-je sérieusement croire à l'efficacité des réformes que l'on propose aujourd'hui, et qui consisteraient à généraliser, en le portant aux programmes de

tous nos enseignements, un cours qu'il faudrait plutôt songer à modifier, là où déjà on l'a introduit.

La cause de ce demi-échec est du reste très facile à saisir : elle tient à la nature même de ces principes, qui, fondés sur la raison, demandent pour être efficaces qu'on les explique, et qu'on leur ouvre par l'intelligence le chemin de la volonté. Mais, si l'on s'adresse à des enfants ou à des esprits à demi cultivés, c'est-à-dire dans la presque totalité des cas, les raisons sont mal comprises ou le sont incomplètement, parce qu'elles sont trop abstraites ; si bien qu'il ne reste plus guère de cet enseignement que des formules, parfois tout à fait vides, parfois associées à des images qui les faussent et en dénaturent l'application.

J'entends bien qu'on ne demande pas au maître, à l'éducateur de s'en tenir aux formules ou à l'exposé général des raisons qui les justifient ; qu'on l'engage à les éclairer par des faits, à les vivifier par des exemples, c'est-à-dire, quoiqu'on ne le dise pas toujours assez nettement, à les faire entrer dans l'esprit par la voie du sentiment. Mais alors on en revient à cet enseignement diffus de la morale qui trouvera ses moyens les plus efficaces dans les occasions que lui fournissent tous les ordres d'études, et jusque dans les menus incidents de la vie journalière d'une classe. C'est vraiment là une éducation morale solide, qui vaut du moins ce que vaut le maître lui-même ; mais c'est une éducation qui serait plutôt gênée que soutenue par la nécessité de s'enfermer à jour fixe dans les limites d'un cours suivi, d'un programme régulier et d'avance réglementé ; qui, dans ces conditions, laissera passer le plus souvent des formules trop abstraites, et, pour une part au moins, en viendra à faire apprendre ce qu'il faudrait faire sentir et faire aimer.

Quelques-uns me diront, il est vrai, que cette diffusion

directe des principes moraux, sur lesquels repose notre société moderne, doit servir à lutter non seulement contre l'indifférence morale, mais aussi contre des désirs d'action dirigés par de mauvaises doctrines ; et qu'en effet si, contre l'indifférence, il faut des moyens moins simples, ceux-ci suffisent au contraire, et deviennent indispensables lorsqu'il s'agit de disputer à des adversaires la direction des âmes. Devant ceux qui méconnaissent la dignité de l'homme et la justice, et qui appellent l'action à des fins contraires à celles que la raison nous propose, que ferons-nous, si nous n'enseignons pas la morale de la raison ?

L'objection serait forte, si elle était aussi bien fondée en réalité que le trouble actuel des esprits le fait croire à beaucoup. Mais, si je vois, en effet, des doctrines morales pour qui la morale ne tient pas toute dans la notion de l'égale dignité des personnes ; si je vois aussi des passions qui faussent les idées de notre morale, je n'en vois guère, je n'en vois point qui ne les invoquent pas, qui ne soient prêtes à faire appel à la conscience, à la vérité, à la justice, à tous les droits de l'homme, à user de toutes les formules et de toutes les idées qu'on nous invite à répandre contre elles, et qui déjà n'en usent et n'en abusent.

Nos divisions, les principes de nos luttes intestines ne sont point ou sont fort peu dans l'énoncé ou dans le développement général des principes moraux eux-mêmes ; elles naissent ailleurs, et là d'où ne peut les déloger un enseignement général des principes ; elles naissent des applications, et elles persistent à cause de la complexité même des questions, de la difficulté qu'il y a souvent à les ramener à des idées très simples et très évidentes. Ici donc encore l'action qu'il nous est possible d'exercer dans le sens des idées que nous jugeons les meilleures est bien plus une action indirecte qu'une action directe ; et, à

vouloir la porter sur les principes, ou bien nous ne sortirons pas des formules, et nous n'obtiendrons rien, parce que les formules appartiennent à tous, et que tous s'en réclament ; ou bien nous limiterons d'autorité le sens et le contenu des formules ; par exemple en fondant la justice sur la seule notion de la dignité radicale de la personne humaine ; mais dans ce dernier cas, nous nous mettrons nous-mêmes, au moins partiellement, dans l'erreur, et nous y entraînerons avec nous, et bien plus avant encore, ceux qui nous suivent et qui nous croient. C'est là un résultat que nul d'entre nous, je pense, ne se résignerait à admettre, même un instant : car la mauvaise foi, même involontaire, est méprisable, même dans la lutte contre un adversaire, fût-il lui-même et volontairement de mauvaise foi.

S'il s'agit donc des conditions positives de l'action bonne, je ne serai pas d'accord avec ceux qui ont foi dans l'enseignement direct des principes. Cet enseignement ne suffit, ni dans la lutte contre l'apathie morale, ni pour le triomphe des doctrines que nous regardons comme fondées en raison sur d'autres que nous jugeons imparfaites ou dangereuses. Les idées ne s'introduisent sûrement dans la conviction que lorsqu'elles y sont amenées par des impressions fortes, dans des cas particuliers : ainsi l'enfant qui se passionne au récit d'une belle action, peut avoir le désir de l'imiter ; et ce désir sera d'autant plus vivace en lui qu'il l'aura formé lui-même et qu'il n'y pourra pas trouver la trace d'une leçon apprise et simplement répétée. De même encore l'effet pratique d'une lecture faite, d'une conférence entendue sur une œuvre sociale, utile et bien définie, œuvre d'assistance ou de mutualité, par exemple, fondée sur de solides principes de justice, de respect mutuel des personnes, de solidarité, sera infiniment plus profond et plus durable que l'effet

d'une bonne leçon directement relative à l'un des principes de la morale. Il est vrai que dans un cas comme dans l'autre, la lutte n'aura guère lieu que contre l'indifférence et l'inaction ; et je ne vois pas bien pourquoi ces désirs d'action ne seraient pas ainsi provoqués chez tous, de quelque doctrine qu'ils s'inspirent d'ailleurs et qu'ils aient été nourris. Mais cela même nous prouve que le conflit des doctrines n'est pas le tout de la morale ; qu'il est loin d'être universel ; que souvent, si l'on remonte à son origine on le trouvera moins important qu'on ne le croyait ; qu'en tout cas, dans la pratique, il y a tout un large terrain commun sur lequel les doctrines diverses peuvent et doivent s'entendre ; et, qu'au lieu d'en sortir il faut s'y tenir le plus longtemps possible, si ce qu'on cherche, c'est le maximum d'effet moral et social utile, et non la vaine satisfaction d'un amour-propre mal placé ou d'une passion aveugle.

III

Cette dernière remarque me fait penser que peut-être en un autre sens le problème des conditions de l'action appelle des observations générales. Je n'attache pas autant de prix que certains à l'enseignement direct des principes de la morale ; et je crois que c'est moins simplement qu'on arrive à se convaincre qu'il faut agir et à savoir ce qu'il faut faire.

Mais pour une société donnée, la nôtre, dans un milieu donné, le nôtre encore, n'y a-t-il point sur cette question des habitudes dominantes, des courants généraux de pensée déjà suivis ? Ces habitudes et ces idées n'offrent-elles pas des défauts très constants, qui pourraient devenir à l'usage de véritables dangers moraux ? Et n'est-il point utile, si ces défauts existent, de les définir et d'en faire la

critique ? Ce serait là un enseignement général, et qui cependant pourrait avoir une réelle portée pratique. Il est bon que nous apprenions à connaître, parmi les conceptions que nous avons des lois de l'action sociale, celles qui ne sont pas bien fondées ; et ainsi, indirectement, nous arriverons à mieux sentir celles qui nous doivent diriger.

Je ne m'arrêterai ici, naturellement, qu'aux tendances principales ; et je distinguerai tout de suite parmi ceux qui donnent aujourd'hui le ton à l'esprit public des traditionalistes ou des autoritaires qu'inspire l'esprit réaliste, et des rationalistes, qui invoquent les idées. La querelle des uns et des autres ne date pas d'aujourd'hui ; mais elle présente à chaque époque des particularités nouvelles. Elle est chez nous actuellement très vive, et mérite de nous retenir un moment.

1. — Je commence par l'esprit de tradition. Qu'il soit puissant parmi nous, c'est ce que nous prouvent les inquiétudes de ceux qui le combattent et les efforts qu'ils déploient contre lui.

Beaucoup de nos contemporains sont avant tout, en matière sociale, préoccupés de défendre un état de fait. Ils voient de grandes forces sociales, nécessaires à leur avis à nos sociétés, menacées dans leur existence par les systèmes qu'a fait éclore la liberté de la pensée ; et ils s'en effrayent. Le vrai sens social, pensent-ils, est celui qui s'inspire avant tout de ce qui est. Une société ne dure que si au dedans comme au dehors elle est forte, forte contre les attaques possibles de l'étranger, forte contre les tentatives de désorganisation intérieure : il faut donc qu'elle se tienne ferme au principe d'autorité, et qu'elle accepte toutes les conséquences qu'il entraîne ; qu'au besoin elle lui sacrifie tout autre principe. Aujourd'hui, en France, ce principe est exposé à des dangers

plus grands peut-être qu'à aucune autre époque de notre histoire : c'est, au dehors, la constitution de fortes nationalités qui de toutes parts nous enserrent ; au dedans, c'est la liberté illimitée non seulement de penser, mais de propager ses idées par la parole ou par la plume. Tant que les idées ne sortent pas du domaine spéculatif, elles ne sont pas dangereuses. Le traditionaliste professe souvent un certain dédain pour l'idéologue, qui est à ses yeux une force perdue pour la société ; mais du moins il ne nuit qu'à lui-même, tant qu'il se contente de penser. Si au contraire il prétend passer à l'action, si avec ses idées et pour elles il fait une propagande active, et s'il veut entraîner les autres à agir selon les principes qu'il leur apporte, alors ce n'est plus du mépris, c'est de l'effroi ou de la haine qu'il inspire au réaliste ; et dans ce conflit violent, celui-ci s'attache désespérément à la force qu'il tient pour nécessaire et qu'il admire ; il s'adresse à tous les intérêts, à toutes les routines et s'en fait des auxiliaires, en leur inspirant la crainte des bouleversements sociaux où ceux qui jouissent seraient dépossédés. Il cherche enfin, il appelle de ses vœux l'homme fort, le sauveur qui nous délivrera, qui nous rendra la sécurité avec l'ordre et l'unité sociale.

Il serait sans doute injuste de croire que cet homme, quand il est convaincu (et ni d'un côté ni de l'autre je ne veux m'occuper ici des sentiments bas et des intérêts égoïstes qui se glissent toujours dans les partis et qui cherchent à tourner à leur avantage l'action convaincue du grand nombre), il serait injuste de croire que cet homme n'a pas d'idéal, qu'il ignore le bien, le droit, la justice. Il veut, dit-il, qu'on ne fausse pas les idées morales. Qu'est-ce, en effet, qu'un bien qui n'est que le produit abstrait de la raison spéculative, sans lien avec les choses ? Qu'est-ce qu'une justice qui commence par suppri-

mer les conditions mêmes de son exercice, qui, au nom de l'idée, supprime la force sociale et ainsi détruit sa propre garantie ?

La raison pure est trop prompte dans ses jugements pour nous diriger dans l'action : commençons par respecter la force ; et elle saura défendre l'idéal.

L'intention est bonne ; mais le passage est aisé de là au sacrifice de tout idéal, à l'abandon de toute raison ; et si la crainte des excès d'une pensée réformatrice appelle beaucoup de nos contemporains vers les doctrines autoritaires, l'exagération du culte de la force en éloigne, au contraire, tous ceux qui sentent la dignité de la pensée, et qui n'admettent point qu'on y renonce.

2. — Il s'agit de morale, disent ceux-ci ; et l'on nous parle d'histoire. La force a fait de grandes choses ; elle a produit de beaux résultats ; mais elle ne les a pas cherchés, ni voulus ; elle n'en a point le mérite. Elle est responsable au contraire de toutes les grandes misères des hommes. On invoque la grandeur passée de telle institution ; mais on n'en justifie pas ainsi la perpétuité. Les formes changent avec les circonstances ; nécessaires un temps, elles deviennent caduques. Il est une chose qui dure, qui est impérissable : c'est l'idée, quand elle est juste. C'est d'elle qu'il faut partir, c'est à elle qu'il faut remonter toujours ; et si nous voulons que les formes sociales aient des chances de durée, il faut que dans leur formation nous réduisions la part du hasard, et que nous augmentions celle de la raison. La raison saura maintenir ce qui se justifie ; elle laissera tomber ce qui est inutile ; elle détruira ce qui est nuisible ; et en même temps elle élèvera des institutions nouvelles, soutien d'une société meilleure. Elle seule peut fonder l'action sociale, parce qu'elle est progressive, et non routinière.

L'idéaliste méprisera l'indifférent, qui est sans idéal,

et qui, sans approuver les partisans de la force, les suit aujourd'hui ou les laisse faire, parce que les progrès de la raison l'inquiètent dans son inertie, mais qui demain peut-être, s'ils l'emportaient, se retournerait contre eux, poussé par une crainte analogue. Le juste milieu où il se tient n'est pas un vrai danger; c'est une position qu'on n'emporte pas, mais qu'on laisse tomber. En revanche, contre les doctrines autoritaires, il faut lutter parce qu'on se tient ici à des convictions aussi solides que détestables, c'est une position dangereuse qu'il faut enlever par la force, si on a la force en main; non parce qu'on cultive la force, mais parce qu'on a le droit de la mettre au service de la vérité et des certitudes éternelles de la raison.

3. — Cette opposition de l'idéalisme et du réalisme ne nous est aujourd'hui que trop familière; nous la retrouvons partout, et partout elle tend à se faire très nette et bien tranchée. Beaucoup d'entre nous s'en félicitent. Je ne pense pas comme eux; une distinction bien marquée n'est utile que quand elle est juste : je crois que celle-ci ne l'est point et je crains qu'en devenant une opposition absolue elle n'aggrave, loin de les diminuer, les dangers du présent et les difficultés de l'action.

Que le réaliste juge ainsi dans l'absolu, cela ne doit pas nous surprendre; il tient pour les solutions acquises, et d'instinct, répugne aux nouveautés. Comme le sens commun, dont il se réclame, il connaît peu les nuances : il juge par habitude qu'une institution sociale est respectable et nécessaire; il juge de première impression qu'elle est mise en danger par les idéologues, et il se jette en avant pour la défendre. Mais sa position n'est pas aussi bien définie, aussi solide qu'il le pense : car il invoque des faits et s'inspire de sentiments; or les faits changent et les sentiments s'émoussent.

Il n'en est pas tout à fait de même de l'idéaliste : ap-

puyé sur des principes que la raison lui donne, il peut bien voir la réalisation de ces principes plus ou moins prochaine ; mais ce sont là différences d'opportunité, de temps, non de pensée ou de direction. Aussi, quand les passions du moment lui font désirer la lutte violente, c'est à-dire le succès immédiat des principes, l'action idéaliste s'organise, et commandée par la raison, se déroule presque à la façon d'un théorème dont les parties se commandent entre elles et s'appellent inéluctablement les unes les autres. Les événements cessent d'être des enseignements d'où se tirent par induction les règles momentanées de l'action : ils deviennent matière à définition ; le plus médiocre en apparence, transformé par l'idée dont il apparaît comme un exemplaire isolé, devient un symbole ; et le jugement qu'on porte sur lui va servir de critère général pour classer les esprits. Ainsi le géomètre peut indifféremment partir de la plus insignifiante des propriétés d'une figure pour la définir et retrouver toutes les autres ; ou plutôt il n'y a pas pour lui de propriétés insignifiantes. Les faits sociaux prennent aisément une valeur analogue pour nos idéalistes ; et l'un quelconque d'entre eux devient l'occasion d'un système pratique, partout appliqué, quelles que soient les circonstances, et auquel on prétend se tenir inflexiblement dans la vie.

Faites votre devoir, et laissez faire aux dieux.

Belle maxime et de haute inspiration ! mais plus strictement applicable à la moralité individuelle toute proche de nous, et relativement facile à organiser, qu'à la moralité sociale, qui nous oblige à tenir compte à la fois des divers courants de pensée ou de sentiment qui sont déjà formés, et de la part d'idéal qui peut se glisser en chacun d'eux et modifier un peu leur direction passée.

On est souvent mal accueilli quand on fait des observations comme celles-là. Tous ces détours, dit-on, ne sont

pas dignes du penseur ; et moins encore de l'homme d'action. On doit à tout préférer la droiture et la franchise, et rester ferme dans son propos. Je n'en disconviens pas ; mais on fait ici une confusion involontaire, et très funeste ; car la franchise n'est pas le simplisme, pas plus que la droiture n'est la raideur.

L'action exige, croit-on, des principes absolus et tout à fait simples ; hors de cette condition, l'on juge qu'il n'y a qu'hésitation et impuissance. Je crois que c'est là une grave erreur, et que l'on applique à tort les règles de l'action immédiate et momentanée au cas de l'action durable, plus lente dans ses démarches, moins bruyante, mais singulièrement plus féconde. Quand nous faisons cette confusion, les idées ne sont pas seulement une lumière qui nous guide ; fascinés par leur éclat, nous croyons que la teinte qu'elles répandent sur les choses fait corps avec les choses mêmes ; nous oublions ce qu'il y a de relatif en elles, parce que nous les séparons des conditions dans lesquelles nous les avions formées. En théorie, cet oubli est parfois de peu d'importance ; en pratique, il importerait peu, s'il ne s'agissait que d'un cas isolé ; mais, de ces idées, nous faisons les règles générales de la vie : et c'est précisément alors qu'il faudrait garder la pleine conscience de leurs conditions et de leur complexité ; maintenir la valeur distincte de leurs éléments, ne pas omettre celui qui est secondaire, et ne pas le subordonner non plus sous tous les rapports à un autre qui nous aura paru essentiel.

Soit, par exemple, l'idée de justice : il faudra, quand nous l'érigerons en règle dominante de l'action sociale, éviter de ne retenir qu'un de ses éléments ; l'idée d'égalité, ou de liberté réelle, le principe individualiste de la dignité personnelle ; ou, au contraire, l'idée de réciprocité, de limitation mutuelle, de solidarité effective des personnes.

A ce prix, nous pourrons en user comme d'une mesure idéale de la valeur des actes sociaux. De même, dans la pratique, en appliquant cette règle, il nous faudra adapter notre jugement à l'importance de chaque cas ; éviter, par exemple, parce qu'une injustice se sera produite dans des conditions qui auront vivement frappé notre imagination, de suivre notre première impression, qui nous porte à en exagérer le caractère exceptionnel, nouveau, inouï, et qui fait que, tout entiers à celle-là, nous en oublions une foule d'autres qui ne sont pas moins graves, mais qui sont peut-être plus cachées, ou qui n'ont pas autant d'éclat. Et que sera-ce, si, comme il arrive, non contents d'être tout à la réprobation d'une action injuste, nous commettons nous-mêmes sous d'autres espèces, poussés par l'habitude ou par l'intérêt ou par la passion, des actions socialement aussi injustes que celle que nous condamnons ?

— Mais, dira-t-on, pour remédier à ce défaut, il suffit de mieux comprendre l'idéalisme. L'idée peut nous entraîner à l'absolu, aux systèmes trop simples ; mais cela n'est pas nécessaire. — En effet, ce n'est pas un vice nécessaire ; mais c'est un défaut qui existe, et qui même est très commun chez ceux de nos contemporains qui se réclament de l'idéalisme. C'est, d'ailleurs, un défaut naturel : l'idée, séparée de ses conditions, pensée d'abord en elle-même, hors de l'action et de la vie, tend toujours à se fixer comme définitive et comme absolue : sa forme même en est la cause.

Or, ce défaut en entraîne bien d'autres à sa suite : il nous fait, par exemple, voir dans une question la partie au lieu du tout. Ainsi, nous constatons qu'il y a dans nos sociétés des individus dont le statut est sensiblement supérieur ou inférieur à une juste moyenne et la justice veut que nous nous efforcions de restreindre cette inégalité.

Il y a là sans doute un des problèmes pratiques les plus importants entre ceux que nous pose l'idée de justice ; mais pour le spéculatif, ce sera facilement toute la question sociale : la division des membres de la société en deux classes, les capitalistes et les prolétaires, division qui a sa vérité relative, deviendra l'expression vraie et complète de la société actuelle, et le principe d'un système trop simple auquel on réduira de gré ou de force toutes les difficultés de la vie sociale.

De même qu'on faussera ainsi la question générale en l'assimilant à l'une de ses parties, qu'on faussera celle-ci en l'élevant à l'absolu et en oubliant ses dépendances ; de même quand, selon cette méthode, on abordera l'un des problèmes qu'on a ainsi subordonnés, on le faussera encore, parce qu'au lieu de l'envisager en lui-même et d'en rechercher les conditions, on ne le verra que du dehors. Ainsi, parmi ceux qui récemment ont posé au point de vue social la question de l'éducation publique, beaucoup sont simplement frappés de quelque vice ou de quelque faiblesse de notre société ; et, observant que c'est l'éducation qui forme les hommes, ils concluent que c'est le système de l'éducation nationale qui est la cause du mal, et que pour supprimer le mal, il suffira de réformer ce système. Ils vont plus loin ; nous sommes, diront-ils, mal outillés pour les luttes économiques ; certaines sciences, certaines notions techniques, qui seraient nécessaires pour soutenir ces luttes, manquent trop souvent à nos industriels, à nos agriculteurs, à nos commerçants. Le remède est aisé : il y a dans nos programmes bien des matières inutiles, ou qui ne seront directement utiles qu'à un nombre infime de Français ; supprimons-les et remplaçons-les par ces sciences, par ces notions techniques dont nous avons besoin.

Voilà comment souvent on tranche ces graves questions :

quant à rechercher si la force sociale d'une nation se mesure seulement à sa puissance économique, ou si l'infériorité de notre pays, à ce point de vue, ne dépend pas d'une foule de causes autres que le système de l'éducation : dépopulation, instabilité gouvernementale, uniformité et complication des règlements administratifs, on n'y songe guère ; et moins encore à se demander ce que c'est que l'enseignement, si la formation professionnelle doit se confondre avec lui, ou si elle n'a pas elle-même des conditions générales qu'il faut d'abord acquérir : si c'est de la même manière qu'on apprend, quand on applique, ou qu'on apprend sans appliquer encore, et si ce sont les mêmes matières qu'on doit faire figurer dans l'enseignement et dans le métier ; si l'enfant ne diffère de l'homme que comme un vase plus petit d'un plus grand, et si on passe de l'un à l'autre en ingérant successivement dans l'un ce qui devra se trouver dans l'autre.

Ce qui résulte naturellement de cette façon toute déductive de résoudre les questions pratiques, c'est encore un esprit de guerre dans l'action sociale : car une pensée tranchante et étroite, aveuglée sur ses propres défauts, suscite de multiples oppositions et de plus elle est mal préparée à les comprendre : confiante en elle-même, elle ne s'en attribue pas la cause ; elle s'en irrite, et voudrait les supprimer de force. Aussi voyons-nous trop souvent nos idéalistes, non contents de combattre les tendances qui s'opposent aux leurs, attribuer à leurs adversaires je ne sais quel infernal machiavélisme, leur prêter, quoi qu'ils fassent, des intentions cachées, et supposer, en un mot, que tout chez ces ennemis de la raison est réfléchi et savamment raisonné ; ce qui est évidemment fort exagéré.

On en vient ainsi, d'erreur en erreur, à imiter les procédés que l'on condamne chez les autres, à créer un malaise général des esprits, à entraîner la désaffection de

ceux qui hésitent, à s'entendre dire : servitude pour servitude, contrainte pour contrainte, il ne valait pas la peine de changer. La pensée, en revendiquant ses droits, ne doit point aboutir à substituer un dogme à un autre.

J'ajoute qu'en cherchant ainsi la guerre, au nom de l'idée, on se fait à soi-même quelque illusion sur l'état d'esprit de ceux que l'on combat. Quand un régime de liberté a duré quelque temps, certaines positions de pensée sont devenues impossibles ; il y a une forme extrême de l'esprit autoritaire qui n'est pas près de renaître, non seulement parce qu'il a bien fallu s'accommoder des institutions nouvelles, mais parce qu'en s'y accommodant, on a pris d'autres habitudes. Aussi, les procédés de lutte et de défense d'un régime politique ou social qui cherche à s'établir ne doivent pas être les mêmes qu'il emploiera plus tard, une fois triomphant, pour combattre les retours offensifs de ses anciens adversaires, ou d'adversaires nouveaux suscités par ses propres fautes, et par le spectacle de ses imperfections.

Je ne veux pas dire qu'on doive abandonner la lutte : la pensée se fait, se développe par des oppositions ; et la complexité des questions, la diversité des tours d'esprit, la résistance du passé contre toute idée nouvelle sont des causes qui suffisent à donner au progrès social la forme constante d'oppositions sans cesse dépassées et toujours renaissantes.

Mais la lutte n'est pas universelle; et elle ne doit pas être la guerre sans merci : il ne faut point que, pour défendre une idée qui nous est chère, nous mettions en danger l'existence même et l'avenir de la société où nous vivons. Si l'on m'arrête ici, pour me dire qu'il est parfois des sacrifices douloureux, mais nécessaires, que, pour sauver l'idée, il faut parfois risquer de sacrifier un groupe social qui renaîtra sous d'autres formes, je répondrai que je ne

puis avoir cette indifférence, ni cette résignation; et que les sociétés problématiques où je retrouverai plus tard l'idée que je défends ne valent pas à mes yeux la société présente et vivante où cette idée a déjà pris racine, où je puis la suivre et mesurer mon action pour lui donner demain plus de force qu'hier elle n'en pouvait avoir. Si dans l'histoire il fut des époques où cette sorte de lutte était excusable, ce sont les époques où, ni la liberté n'existait, ni l'idée ne tenait sa place dans les institutions. Ces temps-là ne sont plus; et avec eux a disparu notre droit, même dans les circonstances les plus graves, à professer un dédain transcendant pour les formes passagères de la patrie.

IV

Il ne nous faut donc chercher les conditions de l'action ni dans le fait ou dans l'habitude, qui nous immobilisent; ni dans l'idée seule, qui fait de nous des êtres abstraits, mal adaptés aux conditions de la vie. Mais alors que ferons-nous? Que ferons-nous pour sortir de cet état de guerre violente dont est souvent faite l'action présente? Que ferons-nous pour mettre les questions sociales à leur vraie place, pour ne pas substituer les unes aux autres et pour conserver à chacune son sens propre, tout en observant la solidarité et la dépendance mutuelle de toutes à chaque moment? Comment éviterons-nous les écueils du systématisme sans retomber dans ceux de la routine?

Nous devons ramener l'idée à son sens relatif; mais cela même, si c'est être plus profondément idéaliste, c'est aussi renoncer à s'arrêter à l'idée, à la fonder définitivement sur elle-même; c'est mettre le sens de l'action à la base de toute pensée et de tout sentiment.

Sur la valeur de l'action, sur le sens d'une philosophie

pratique qui se réclame de l'action, on se trompe souvent : l'idéaliste n'y voit qu'un faux réalisme, un empirisme inavoué; mais le réaliste ne s'y reconnaît point; et il y découvre un idéalisme qu'il repousse. L'action n'est pas l'agitation sans but et sans conscience ou l'agitation vague dominée par des impressions souvent fugitives et parfois tenaces. Agir, ce n'est pas non plus chercher hors de la vie des principes que l'on saisit par la pure pensée, et d'où l'on revient ensuite à la réalité par une voie déductive. L'action enfin n'est pas, au-dessus de nos impressions et de nos idées, je ne sais quelle mystérieuse entité, imaginée pour les besoins de la discussion, un mot qui servirait à voiler notre impuissance devant les problèmes que la vie nous pose.

Non : l'action; c'est tout simplement la réalité même de la vie. Nous n'existons pour nous-mêmes que par le sentiment de notre état présent, et de son lien avec nos états passés; nous ne pouvons diriger notre vie et progresser que par l'idée distincte de nos fins. Mais si, dans la conscience, l'action ne se sépare pas du sentiment et de l'idée, qui en sont comme les deux pôles, cela ne confère pas au sentiment isolé ou à l'idée prise en elle-même une réalité distincte : cela ne fait pas qu'avant tout le reste il n'y ait la conscience de notre vie, c'est-à-dire de notre action, qui, limitée au passé ou au présent, devient le fait et dont les idées pratiques expriment au contraire les tendances, les changements possibles et désirés. L'homme, avant tout, vit et se sent vivre, et changer, et contribuer à ses changements. Dans ce qu'il appelle le présent, où se concentre l'intérêt le plus vif de son être, il est et il change à la fois; c'est là que, par un procédé qui est comme une première loi d'analyse, c'est là qu'il distingue et qu'il oppose à son état acquis, qu'il perçoit et qu'il sent, la limite idéale qu'il assigne à son changement possible,

sa fin, qu'il conçoit et formule en idées. Mais, parti de l'action, il faut aussi, pour atténuer les difficultés que fait naître cette analyse, il faut qu'à chaque moment il revienne à l'action.

Toutefois, après cette analyse, il n'y revient plus, il ne peut plus y revenir sous cette forme simple et grossière et toute naïve qui a été son point de départ : le sentiment et l'idée, dans leurs formes diverses, dans leur distinction et leur opposition mutuelle, désormais s'interposent entre sa pensée et son être; et celui-ci s'en nourrit, s'en enrichit, se développe par ces luttes elles-mêmes. Quand on demande à l'homme d'aujourd'hui de reprendre le sens de l'action, on ne lui demande donc point de renoncer à la réalité que son histoire a fixée pour un moment, ou à l'idéal que sa raison lui définit, on lui demande seulement de n'être point tout à fait la dupe de ces réalités, factices que sont nos habitudes et nos idées, et de ne pas affaiblir en lui cette capacité d'action qui est la source des idées, plus ou moins réfléchies, et de leur fixation sous la forme d'habitudes.

Le jour où il n'y aurait plus, vis-à-vis des questions politiques et sociales, que des réalistes, hommes de tradition et de sentiment, et des idéalistes ou de purs intellectuels; ce jour-là auraient disparu les conditions qui entretiennent et renouvellent l'action et la vie; il ne resterait plus que des luttes violentes, recouvrant des querelles vraiment byzantines entre idées et coutumes, entre systèmes abstraits et systèmes morts; et dans ces luttes achèveraient vite de s'user toutes nos énergies.

Il y a là un danger qui, si les remarques que je vous présentais tout à l'heure, ont leur exactitude, n'est pas un de ces périls imaginaires que définit parfois la dialectique philosophique, mais un péril présent, aggravé encore par les circonstances qui ont récemment

renouvelé, avivé l'opposition des hommes et des partis.

Voilà pourquoi l'espoir de demain me paraît être surtout du côté de ceux qui n'ont pas subi tout à fait l'entraînement commun et qui se sont refusés à prendre position dans des conditions qui de part et d'autre leur ont semblé faussées et confuses.

Je ne veux nullement, en disant cela, prendre la défense de ce qu'on appelle le *juste milieu* : fait de paresse et de peur, le juste milieu ne me paraît pas moralement défendable; et je n'y vois guère que des qualités négatives, peut-être sans danger, mais aussi sans valeur.

Mais il me paraît tout à fait urgent de repousser de la conscience publique cette idée que l'opposition dont j'ai parlé contient tous les termes et exprime nécessairement la véritable position actuelle du problème social. Je ne demande pas qu'on prenne la moyenne entre deux opinions extrêmes qui n'auraient d'autre tort que d'être gênantes pour notre tranquillité personnelle. Je voudrais que, se représentant mieux la nature et les conditions de l'action, on se décidât à dépasser cette étroite position de la question sociale, qu'on se mît, non au milieu, mais en dehors et au-dessus de cette trompeuse opposition; et je crois que du même coup on retrouverait, non l'uniformité, qui n'a rien de bon, mais cet esprit de paix dans l'action, dans les luttes sociales, dont nous nous inspirons dès que nous cherchons à rapprocher deux termes qui s'opposent dans un autre qui les dépasse.

C'est de cette méthode que j'ai cherché à vous indiquer la marche générale et les conditions; je crois pouvoir terminer en disant qu'elle a non seulement un intérêt philosophique considérable, mais une portée pratique immédiate, et peut-être même très pressante.

VIII

LA RAISON ET L'INSTINCT EN MORALE

Par D. Parodi

(23 février 1900.)

Mesdames, Messieurs,

Depuis Pascal le mot « casuistique » ne s'emploie guère qu'au sens défavorable, pour désigner l'ingénieuse hypocrisie d'une conscience qui ment aux autres et se ment à soi-même. Je me demande si le mot et l'idée ne méritent pas une réhabilitation, et si la morale, entendue comme l'art de se conduire, comme appliquée et concrète, n'est pas tout entière une « casuistique ». Il est des cas, sans doute, où le devoir est clair, sans équivoque possible, et où nous ne pouvons sincèrement nous abuser sur la valeur de notre acte. Mais le problème est-il toujours aussi simple ? La lutte se présente-t-elle toujours entre le bien et le mal, ou n'est-elle pas presque aussi fréquente entre les formes diverses du bien ? Voulant faire son devoir, connaît-on toujours clairement quel il est ? Voulant obéir à notre conscience, en recevons-nous toujours des ordres précis et nets, sans rien qui proteste en elle et la partage avec elle-même ? N'arrive-t-il donc jamais que nous hésitions entre des idées ou des sentiments contraires, qui pourtant se présentent, les uns et les autres, sous la forme de devoirs et les uns et les

autres avec l'autorité morale? Et, quel que soit le parti que nous avons pris, tout en restant convaincus que nous avons bien agi, ne se peut-il pas que nous ressentions une inquiétude, un regret et comme un remords au souvenir de ce que nous aurions pu faire et n'avons pas fait?

Ce n'est pas, Messieurs, le problème kantien que je veux soulever ici, mais un autre ultérieur, plus voisin de l'action et de la vie. Il ne s'agit pas de la réalité ou de l'efficace de l'impératif catégorique, en tant que forme de l'action morale. Admettons l'idée du devoir, prenons-la pour accordée. Nous voici avec une intention droite et une bonne volonté. Reste à établir ce qui est le devoir en une situation donnée, ou au moins la méthode selon laquelle nous pourrons le déterminer. Quelle est cette méthode ? la raison doit-elle, et peut-elle, nous guider seule ? Ou n'est-ce pas encore, n'est-ce pas surtout, le sentiment et l'instinct qu'il faut ici écouter ? Car telle me paraît être, Mesdames et Messieurs, la forme la plus générale des conflits de devoirs, des incertitudes pratiques : une divergence, un divorce de la raison et de l'instinct. Prenons-en l'exemple le plus commun depuis un siècle, le plus douloureux et le plus grave : une crise religieuse dans une âme, le jour où la foi s'y est éteinte, où un Jouffroy, un Renan, sentent en eux le froid et le vide, au lieu du chaud amour qui les emplissait. Pour la raison, le devoir paraît clair : à moins d'être hypocrite et sacrilège, par respect pour cette même foi qui n'est plus, on ne peut continuer à en répéter le geste ou la formule, il faut proclamer son doute et fuir le sanctuaire. Et pourtant est-ce possible, je ne dis pas sans regrets, sans déchirements, mais, dans toute la force du terme, sans remords? N'est-ce pas avec des reproches que nous reprennent nos parents, nos maîtres, nos guides d'hier ? N'est-ce pas en accusateurs que se dressent, du plus intime de nous-

mêmes, nos plus lointains souvenirs, nos impressions d'enfance, et par-delà encore, du fond du passé, toute la foi de nos pères, et leurs sacrifices, et leur sainteté, comme si nous voulions les rendre vaines ou les profaner ? Et comment alors n'hésiterions-nous pas, un moment au moins, sur ce qu'il faut faire, pris entre ce que la raison nous dicte comme un devoir, et ce que nous suggère, comme un devoir aussi, le cœur et l'instinct ?

De tout temps, mais aujourd'hui plus que jamais, le désaccord entre ces deux voix également respectables, et si souvent hostiles, a été le tourment de l'âme sincère ; et de tout temps il s'est trouvé des hommes pour ne vouloir écouter que l'une ou que l'autre. Pour les uns le devoir se sent et ne se démontre pas : « le cœur a ses raisons... » Il est, dans une âme délicate, généreuse et belle, un besoin, un mouvement spontané, — amour, respect, tendresse, — une de ces inspirations irréfléchies et sûres, qui semblent comme par un tact raffiné et subtil, par une mystique et infaillible intuition, nous révéler le Bien lui-même. Il n'a ni règles ni lois ; il varie selon les circonstances et les moments ; il nous fait saisir, par un sentiment direct, ce qu'il y a d'intime et d'unique, l'essence morale même de chaque action ou de chaque situation particulière. — Mais voici d'autre part les morales rationalistes et intellectuelles : elles définissent, elles, le devoir ; il leur apparaît comme un idéal abstrait, immuable, un peu froid, qui s'impose à l'esprit dans sa formule universelle et rigoureuse, et qu'on doit appliquer, en chaque cas particulier, sans enthousiasme ni amour, avec pleine conscience, impartialement et laborieusement. Il est ainsi, Messieurs, dans la vie et dans l'histoire, des inspirés du bien, qui ont le génie de la vertu, et d'honnêtes gens qui en veulent la science. Il est parmi les vertueux eux-mêmes, comme deux familles d'âmes, les saints et les sages...

Dans le domaine de la vie collective et sociale, avec une inspiration moins haute et moins pure, la même opposition se découvre. Ici encore, il y a les instinctifs et les intellectuels, les gens à intuitions et les gens à principes : je ne parle, bien entendu, que de ceux qui, dans les deux camps, sont sincères. Pour les uns, c'est à l'instinct seul de découvrir ce qui lui convient, ce qui est dès lors sa vérité et sa justice ; et chaque race, chaque moment de l'histoire, a ainsi sa morale comme son droit, particulière et relative. Et ils se définissent aujourd'hui avec une précision entière et presque cynique. Écoutons l'un d'eux, le plus clairvoyant : « Voilà que des professeurs et leurs jeunes gens en sont encore à manier des mots vides, à discuter sur la justice, la vérité, quand tout homme qui se respecte sait qu'il faut s'en tenir à examiner si tel rapport est juste entre des hommes déterminés, à une époque déterminée, dans des conditions spécifiées... » Et encore : « les intellectuels,... individus, nous sommes bien d'accord sur la définition, n'est-ce pas ? qui se figurent toujours que la société pourrait se fonder sur la logique, et qui n'arrivent pas à comprendre qu'elle repose sur des sentiments et des nécessités *tout à fait étrangères à la raison*[1].

De ces deux méthodes, Mesdames et Messieurs, de ces deux guides, l'instinct et la raison, qui se disputent notre adhésion au nom du devoir et du bien, à qui appartient-il de nous conduire ? A qui confier la direction de nous-mêmes ?

*
* *

Soulever la question, Messieurs, entreprendre de la discuter, au fond, c'est l'avoir résolue déjà. Car d'examiner

(1) M. Barrès. Art. du *Journal*, 25 nov. 1898.

les titres du cœur et ceux de l'esprit, c'est déjà s'en remettre à la raison du soin de prononcer entre eux, c'est, par là même, lui attribuer déjà le droit suprême de décider de notre attitude morale. Les instinctifs ne discutent pas, ils affirment ; l'instinct lui-même leur révèle et leur assure la primauté de l'instinct ; ils ont l'intuition immédiate de leur infaillibilité ; et ce n'est pas sans raisons profondes qu'ils se trouvent, de nos jours, parmi les alliés ou les champions du principe d'autorité. — Mais, d'autre part, le problème s'impose pourtant à nous, Messieurs, et il n'appartient à aucun être qui pense de s'y dérober une fois qu'il en a pris conscience, autrement qu'en s'échappant ou en se mentant à lui-même. Le sentiment de notre conscience divisée ne nous permet pas d'éviter une question qu'elle nous pose comme violemment.

C'est que, d'abord, l'instinct lui-même est multiforme et contradictoire, et que par lui s'exprime notre nature tout entière, avec ses complexités et ses virtualités infiniment diverses, éveillées au hasard des circonstances ou des accidents extérieurs. La pitié est un instinct, un instinct généreux ; mais c'en est un autre, aussi naturel et aussi profond, que la haine ou l'envie. Si on voulait même chercher les plus primitifs et les plus forts, ne les trouverait-on pas dans les appétits de notre vie physique, et en est-il de plus spontané que l'instinct de conservation, individuelle ou spécifique ? En est-il de plus essentiel que l'égoïsme ? Les instincts nobles et hauts, ne les voit-on pas à leur tour s'exagérer jusqu'à l'absurde ou dévier jusqu'au crime, s'ils suivent sans contre-poids leur pente naturelle ? C'est un noble sentiment que le sentiment de l'honneur, que la solidarité qui joint tous les membres d'un seul groupe jusqu'à leur faire ressentir comme personnelles les injures communes : mais sa tendance instinctive n'est-elle pas de devenir étroit et tyrannique,

jaloux et routinier, et n'a-t-il pas son aboutissement naturel dans toutes les injustices ou les cruautés de l'esprit de corps et de l'esprit de caste ? — Il existe ainsi dans l'homme un animal aux instincts grossiers et égoïstes, et d'autant plus primitifs, « le gorille lubrique » dont parlait Taine, et un être aux instincts vraiment humains, quoique souvent obscurs et hésitants : entre ceux-ci et ceux-là, qui pourrait distinguer, Messieurs, et qui choisir, sinon la raison, et qui, aux uns et aux autres, fixer leur mesure et leurs limites ?

Mais l'instinct n'est pas seulement divers, il est encore variable, équivoque et trompeur. Qu'on puisse y chercher l'inspiration infaillible à laquelle on doit obéir, on le comprendrait encore s'il n'était que la poussée absolument primitive, sincère et directe de la nature en nous, et comme la voix même de Dieu. Mais qui niera que l'habitude, l'éducation, la tradition ne « plient la machine », comme disait Pascal, ne montent en nous comme un mécanisme qui tend ensuite à marcher de lui-même, et n'imitent, jusqu'à en devenir indiscernables, les plus fondamentaux et les plus primitifs des instincts ? Dans les limites mêmes de notre vie consciente, ne retrouvons-nous pas les résidus d'actions passées dont le souvenir n'est même pas tout à fait éteint, et qui nous sont devenues pourtant aussi nécessaires et aussi intimes que notre être même ? Qui pourrait assurer que, né en Asie, ou seulement à Londres ou à Berlin, dans une autre religion et une autre patrie, il n'éprouverait pas, en présence des mêmes actes, des impressions instinctives exactement contraires peut-être à celles qui sont les siennes aujourd'hui ? Ce premier mouvement qu'excitent en moi les choses, ce jugement spontané qui se manifeste comme sympathie ou répugnance, colère ou ferveur, ne serait-il pas autre si ma naissance, ma situation, ma profession avaient été différentes ? Aux mêmes circons-

tances, aux mêmes événements, si les uns et les autres ne suivent que leur instinct, le paysan réagira-t-il comme l'ouvrier, ou le militaire comme le savant ? — Mais il y a plus : voici, Messieurs, la vaste hypothèse de Pascal et de Darwin qui élargit démesurément derrière nous la part de l'expérience et de l'acquisition fortuite : la nature ne serait-elle pas une vieille coutume ? Le principe d'autorité, dont on ne veut voir l'action qu'au dehors de nous, dans l'effort d'autrui pour nous plier à sa volonté ou à sa pensée, a un domaine plus vaste et plus intime encore : il s'exerce et agit en nous-mêmes ; sous forme d'instinct, le passé se perpétue dans le présent et pèse sur lui ; et, du fond des siècles, nos pères veulent encore nous modeler à leur image...

Dès lors, Mesdames et Messieurs, si ce que nous appelons instinct et nature n'est souvent ainsi qu'une déformation de la nature, une adaptation, heureuse peut-être, mais à coup sûr artificielle et sociale à des conditions passées, obéir à l'instinct, c'est prendre pour la spontanéité et la liberté pures une sorte de routine morale et de tyrannie intérieure. Et ici encore, semble-t-il, nous sommes ramenés à la raison, qui seule, par les principes qu'elle impose ou l'idéal qu'elle détermine, pourra nous guider dans l'inévitable critique de nos sentiments. Car, s'en remettre à l'inspiration même et à l'instinct de décider entre les divers instincts qui nous partagent, c'est proprement s'abandonner soi-même, se livrer au hasard du moment, se résoudre à être violent tant que la violence domine en nous, et pitoyable lorsque la pitié sera plus forte. Si nous ne voulons pas être une sorte d'automate spirituel, force nous est bien de distinguer, des tendances accidentellement acquises et variables comme les circonstances qui les ont déposées en nous, les besoins ou les aspirations qui vraiment définissent notre nature d'homme.

Par quelque habile, et d'ailleurs illogique méthode, que l'homme de l'instinct veuille dégager en lui, parmi tous les autres, son instinct le plus personnel, et exercer sa volonté, et cultiver son vrai moi, il n'est qu'une force aveugle à la merci des conditions fortuites, de son milieu extérieur et intérieur. La morale de l'instinct pur se détruit elle-même. Ou elle est la négation même de toute morale, de toute règle de vie, sans effort ni réaction sur soi, simple abandon à la fatalité de l'impulsion momentanément dominante, ou, bon gré mal gré, elle recourt à la raison comme à l'arbitre suprême de notre destinée.

*
* *

L'intellectualisme moral pourra-t-il mieux, Messieurs, nous fournir une méthode de conduite et résoudre tous ces conflits qui constituent la vie de la conscience? Suffira-t-il de partir d'un principe universel et abstrait, clairement et distinctement conçu, et de l'appliquer ensuite, avec intransigeance et rigueur, aux problèmes divers que la pratique nous impose? Serons-nous sûr d'avoir bien agi chaque fois que nous pourrons nous justifier notre conduite ou l'expliquer aux autres par des raisons générales et des théorèmes de morale rationnelle? — Les partisans du fait et de l'instinct protestent, et aujourd'hui plus que jamais. À les entendre, toute morale théorique et absolue serait à la fois funeste et chimérique : inévitablement, elle restreint et contraint, déforme et mutile la vie ; fatale aux individus et aux peuples qui se laissent prendre à ses formules creuses, elle ruine en eux l'énergie et la volonté de vivre, elle déracine, elle isole, elle émiette les individus et les forces humaines. Bien plus, les morales rationnelles sont toutes au fond absurdes et inapplicables ; inapplicables, non pas même en ce sens que la

faiblesse ou la perversité humaines ne sauraient s'élever longtemps ni se maintenir au trop haut idéal qu'elles proposent, mais en ce sens que cet idéal ne peut être conçu sans contradiction comme réalisé pleinement et universellement. Il n'y a de règle de vie que de cultiver et développer en soi le moi individuel ou collectif, individu ou race, de se livrer à l'instinct vital.

Et de fait, Mesdames et Messieurs, il semble qu'il faille l'avouer : tous les grands principes moraux qu'a tour à tour formulés et adoptés l'humanité tendaient, dans leur pureté théorique, à la négation plus ou moins directe de quelqu'une des conditions nécessaires de la vie. — Prendrons-nous l'idéal antique ? Idéal de modération, de raison et d'harmonie ; c'est à la sérénité, au calme, à l'unité intérieure qu'aspire la sagesse antique, sérénité que ne saurait troubler nulle passion humaine, non pas même les plus naturelles et les plus instinctives, et qui n'a pas de fin plus haute que la contemplation paisible des idées. Déjà la cité platonicienne fait bon marché des sentiments de famille, et le philosophe de la République, dès qu'il désespère de régler la cité selon son idéal, se désintéresse volontiers et s'isole de la vie commune, un peu indifférent et dédaigneux aux misères ou aux folies des hommes... L'apathie stoïcienne comme l'ataraxie épicurienne se rendent plus étrangères encore à la vie d'autrui, aux charges et aux affections sociales ; elles tendent à détruire en nous tout sentiment ; comme disait le fabuliste :

> C'est achever de vivre avant que l'on soit mort.

Les accidents, les séparations, les souffrances, pas plus celles des autres que les siennes propres, ne sauraient émouvoir le sage ; il ne se trouble pas de la mort des siens, car il les savait mortels ; il est toujours prêt à renoncer sans regret à ce qui ne dépend pas de lui et ne lui a été que

prêté, biens, femmes, enfants, comme le marin rappelé sur le navire jette les coquillages qu'il vient de ramasser sur la plage. Et, chez un Marc-Aurèle, la résignation sereine et triste semble bien n'aboutir qu'à l'inaction et à l'impuissance d'agir... A la supposer intégrale et logique, ce n'est rien moins que la vie, avec toutes ses conditions de désir et d'ardeur, que nie ou supprime une telle sagesse.

Mais voici l'idéal chrétien, aussi éloigné qu'il se peut de l'idéal antique, idéal d'amour et de charité, amour des hommes et amour de Dieu, idéal de pitié, de mortification et de sacrifice. Mais, par un autre biais, il aboutit plus nettement encore à la négation et à la haine de la nature et de la vie. Il y a longtemps que Bayle le remarquait : une société chrétienne parfaite pratiquerait l'absolue chasteté, et elle en viendrait donc à un suicide spécifique. — La mortification, le dédain du corps, de ses besoins et de ses intérêts, nient l'activité, le travail, ôtent toute raison et tout espoir à l'initiative ou au progrès : le lis des champs ne file point et sa parure n'est-elle pas pourtant la plus belle? La vie, dans la nature, se perpétue par la lutte et la guerre : or, l'amour des hommes défend de rendre le mal pour le mal, de tuer, de frapper, et nulle doctrine (je parle de l'Évangile, non du catholicisme) n'a plus formellement condamné la guerre sous toutes ses formes, et l'instinct de domination, et l'avidité, et l'égoïsme dont elle naît, et tout ce qui reste en nous de l'homme de proie primitif : les premiers chrétiens, incorporés aux légions romaines, refusaient de se battre ; l'Église ne peut en aucun cas, verser le sang, — et vous savez si elle a respecté le précepte... « Si l'on vous frappe sur la joue droite, tendez la joue gauche ; » « celui qui se sert de l'épée périra par l'épée. » — De même l'amour de Dieu contredit toutes les affections naturelles, et l'on doit, pour

suivre Christ, quitter amis et parents. — Enfin, la charité, comme le remarque finement Spencer, pratiquée universellement, établirait entre les hommes une sorte de compétition inverse de la lutte vitale, où chacun lutterait pour servir autrui, si bien que les occasions de se sacrifier ne tarderaient pas à manquer ; la vraie charité consisterait, dès lors, à se dévouer jusqu'à faire du mal à autrui, afin de lui fournir l'occasion d'exercer les vertus chrétiennes. — Ainsi, Mesdames et Messieurs, la morale chrétienne n'est, elle aussi, qu'une longue protestation contre les conditions de la vie ; nous ne survivons que parce que la plupart des hommes l'oublient ou lui résistent, et elle n'a pu se perpétuer qu'en renonçant en pratique à l'intransigeance de ses principes, qu'en s'accommodant aux circonstances jusqu'à devenir ce qui ressemble le moins à l'institution évangélique, l'Église catholique et romaine.

Mais la morale rationaliste moderne se heurte aux mêmes contradictions radicales. — Son idéal s'appelle avant tout philanthropie, justice et raison. Or comment aimer tous les hommes, et ne faut-il pas d'abord s'aimer soi-même, et puis les siens, et puis sa patrie ? L'amour de tous n'est qu'un sentiment vague et abstrait, sans chaleur et sans énergie, il nie les conditions mêmes de l'amour, puisque aimer c'est choisir, et c'est préférer. Et, de fait, celui qui aime distingue l'objet de son amour de tous les autres, le chérit parce qu'il est lui et non parce qu'il en est digne, le défend contre tous, jusque dans ses injustices, s'associe à ses luttes et à ses ambitions ; et ainsi l'amour rejoint par un lien naturel et fort, dans l'individu comme dans la société, la guerre et la haine; et aimer les uns, c'est être bien près souvent de haïr les autres. — De même l'idée de justice nie la loi de nature : La justice, c'est la paix, et la nature n'est que violence et iniquité, acca-

blement du faible par le fort, lutte ardente et sans merci ; et par là seulement, par le meurtre et la ruse, elle se maintient et progresse. La justice encore, c'est l'égalité : mais l'inégalité seule, l'originalité, la différence est naturelle et vivante ; à des êtres de chair et de sang, la justice viendrait à substituer de pâles abstractions mathématiques. — La raison enfin, ne va pas sans le développement et la prépondérance des facultés intellectuelles ; elle entraîne, bon gré mal gré, le sacrifice, l'étiolement du corps ; la vraie vie n'est-ce pas la vie de chasse ou de conquête, d'effort physique, et que préfèrerons-nous, de la saine et belle plante humaine, ou de l'intellectuel nerveux et affaibli qui ne vit plus que par la pensée, qui n'ignore qu'une chose, dans son effort pour comprendre et systématiser la vie, et c'est la vie même ? N'oublions pas que dans un beau livre on a pu récemment, non sans quelque air de paradoxe, mais sur de bonnes raisons aussi, assimiler l'œuvre de la pensée, dans l'homme et dans la société, à l'œuvre organique de la dissolution[1]...

Nous adresserons-nous enfin, Messieurs, à des morales moins abstraites, plus voisines du sentiment? Du moment qu'elles prétendent, au nom d'un principe, se justifier et s'imposer universellement, nous fournir une règle absolue et supérieure aux intuitions variables de l'instinct, elles aussi se contredisent et se détruisent d'elles-mêmes. La morale de la pitié, chez les pessimistes, ou la religion de la souffrance humaine, la non-résistance au mal que prêche le grand Tolstoï, où nous mènent-elles, sinon à la négation de toutes les activités individuelles et sociales, de la civilisation tout entière ? Sans éviter l'absurdité même : car la pitié devra s'étendre jusqu'où va la souf-

(1) Lalande, *La Dissolution opposée à l'Évolution.*

france, jusqu'à l'animalité, jusqu'au monde végétal peut-être : c'est-à-dire, ici encore, qu'elle s'en prendra à l'injustice première et inévitable par laquelle l'homme, ne se nourrissant qu'au dépens d'autres êtres, ne se conserve qu'en détruisant...

Et jamais peut-être on n'a eu plus fortement qu'aujourd'hui, Messieurs, le sentiment des impossibilités constantes où semble aboutir l'effort moral conséquent et sincère : et voyez-en l'éclatante illustration chez Ibsen, par exemple. Nora quitte sa maison de poupée pour recouvrer son autonomie d'être libre : mais il lui faut abandonner ses enfants, rompre la vie de famille, créer de la souffrance autour de soi. Brand n'admet aucune compromission avec le devoir et la loi ; sa foi est vraiment rigide comme une formule ; et la pauvre Agnès donne tout à la mendiante jusqu'au dernier souvenir de l'enfant aimé, jusqu'au cher petit bonnet : mais à quoi bon ? Brand est englouti par l'avalanche, il ne bâtit pas sa grande église ; son héroïque effort, tout de volonté et d'intransigeance, échoue, et devant la mort, il s'avise que peut-être Dieu est charité... Serait-ce là le dernier mot en morale ? Pas même ; plus désolant est le véritable enseignement du poète, lorsqu'il nous dit avec persistance l'impossibilité d'être sincère avec soi-même et avec les autres, d'être pleinement ce qu'on doit être, et la primordiale nécessité du mensonge et de l'hypocrisie, et le respect des « illusions vitales. »

Il est donc vrai, Messieurs et Mesdames, que toute morale rationnelle et absolue, pourvu qu'on pousse assez loin ses principes, tend à contredire la vie. Et il semble également impossible que la vie humaine ne soit que le déploiement d'une spontanéité aveugle et discordante, parce qu'elle doit être humaine, et qu'elle devienne la logique et rigoureuse application de la raison, parce

qu'elle doit rester la vie. Et la morale semble ainsi livrée à la plus insoluble des antinomies[1]...

* *

Cette antinomie, Messieurs, c'est la vie même. Ou plutôt, c'est la vie même qui à chaque instant la résout. La contradiction de l'instinct et de la raison n'existe, après tout, que pour la raison même ; et les « instinctifs » et les « intellectualistes », ne voyant chacun qu'un aspect des choses et les uns comme les autres l'érigeant en principe absolu, séparent et opposent ce que l'action sans cesse rapproche et concilie.

Et d'abord, il est inévitable qu'en effet toute théorie morale doive contredire en quelque mesure le réel. Une doctrine, qu'elle soit philosophique ou religieuse, est toujours plus ou moins abstraite ; elle est l'effort de la pensée pour prendre conscience de soi, de ses aspirations et de sa nature véritable, elle est une idée ou un système d'idées. Or, toute idée simplifie les choses qu'elle représente ; pour les généraliser, elle en isole les conditions intelligibles, elle en néglige les éléments variables et contingents. Elle est ainsi à la fois plus claire, plus précise, plus vraie, mais par là même moins complexe et moins réelle que les choses : elle en exprime le type parfait, la règle commune, la nature absolue, l'idéal. Dès lors, naissant ainsi du sein du réel qu'il rend intelligible et cohérent, l'idéal en traduit les puissances, les virtualités, la destination profonde, mais par là même il n'est plus le réel, il n'en reproduit ni l'état actuel ni les formes primitives. Ce qui doit être, par définition, s'op-

(1) Cf., dans les *Nouvelles recherches sur l'Esthétique et la Morale*, de M. Durand (de Gros) l'original et profond chapitre intitulé : *Antinomies morales et juridiques.*

pose à ce qui est, par suite, le nie en quelque mesure, et donc, au moins absolument et actuellement, ne peut pas être. Si par nature on entend l'état premier, l'*état dans lequel on naît*, rien de plus anti-naturel que l'idéal ; et pourtant, si par nature on entend l'état final, l'*état pour lequel on est né*, l'idéal est notre nature vraie. Rien d'étrange, alors, si cet idéal et ces idées absolues dans lesquelles il s'exprime, bonté, beauté, charité, justice, contrarient les formes grossières de la vie primitive, et si l'on ne voit même pas comment elles pourraient se concilier avec elles. La loi de justice nie la loi de nature ; où l'une dit : lutte, égoïsme, anarchie, l'autre dit : solidarité, équité, raison. Et la loi de justice ne peut donc pas triompher de la loi de nature en se substituant à elle, intégrale et immédiate, car alors, ni l'une ne serait plus l'idéal, ni l'autre le réel. Elle ne peut que s'y manifester lentement, et se l'assimiler peu à peu. Il ne faut pas concevoir (et c'est là la grande illusion intellectualiste) la raison comme un ordre qui pourrait s'instituer tel quel, d'un seul coup, dans un milieu fait pour le recevoir, ou encore dans une matière inerte que l'artiste, moraliste ou législateur, pourrait pétrir et modeler à son gré. Il faut compter avec l'ensemble des besoins et des conditions vitales, et les instincts humains, ni ne sont par eux-mêmes l'image d'un ordre et d'une justice rationnels, ni ne les peuvent recevoir et s'y conformer sans effort. C'est en s'imprégnant peu à peu de l'idéal, en s'élevant à lui, en le rendant lui-même, en quelque mesure, naturel, instinctif et vivant, que la nature, l'instinct et la vie peuvent devenir plus pleinement humaines. Il faut que l'idée s'incarne dans le fait. L'action morale ne peut donc jamais être qu'une victoire, une réaction contre la nature et une approximation lente, douloureuse, toujours imparfaite de l'idée ; elle ne saurait être que progrès, conquête, création

du bien et de la moralité, et non possession paisible d'un ordre réalisé déjà. La source lumineuse ne pénètre l'espace et n'éclaire au loin qu'en se mêlant aux ténèbres, estompée et pâlie...

Ainsi, Messieurs, il faut le concéder franchement aux apologistes de l'instinct, la vie n'est ni morale ni juste d'elle-même, et la moralité et la justice ne sont ni naturelles ni réalisables intégralement. — Est-ce donc leur donner cause gagnée ? Qui nous assure, en effet, diront-ils, que la raison puisse vraiment, par un progrès aussi lent qu'on voudra, pénétrer de plus en plus et modifier la réalité ? Si le pur intellectualisme est une méconnaissance des conditions réelles de l'action, n'est-ce pas le scepticisme moral, le dilettantisme indifférent, ou l'obéissance aveugle à l'instinct qui auront le dernier mot ? N'y a-t-il pas, dans l'affirmation contraire, un acte de foi imprudent, que rien ne justifie et n'autorise ?

Nul doute, Messieurs, qu'il n'y ait ici, en effet, acte de foi, mais nul doute qu'il n'y en ait un aussi dans toute aspiration, dans tout effort vers l'avenir, dans toute confiance que demain continuera hier, dans toute vie enfin : l'évidence et la certitude entière n'ont de sens qu'à l'égard de ce qui est déjà ou a été, non de ce qui veut et doit être. Reste à savoir si une telle foi est légitime, et ici l'instinct va nous apparaître en un sens nouveau, où il ne fait qu'un avec la raison.

C'est d'abord que la raison même, dans ses racines psychologiques et sa réalité concrète, est elle-même un instinct, et par là redevient nécessaire comme un fait et une donnée naturelle. Le besoin de penser et de comprendre est aussi spontané, aussi profond, aussi invincible que le besoin de boire et de manger. De la nature même sort une tendance à la dépasser et à la réformer, et du sein des forces brutales, égoïstes et discordantes

naît en chacun de nous un désir et une volonté de les organiser et de les comprendre, de se créer une vie intérieure et un milieu social harmonieux et juste. Chefs religieux et agitateurs politiques, philosophes et apôtres, hommes d'État et utopistes, n'est-ce pas dans la nature humaine, dans leur instinct et leurs aspirations morales que les uns et les autres ont trouvé une force pour les soutenir et une lumière pour les guider?

Bien plus encore, Messieurs, si à côté de l'instinct aveugle, qui n'est qu'une impulsion violente ou routinière, il y a un instinct rationnel et moral, celui-ci seul nous apparaîtra maintenant comme capable de résoudre les difficultés qu'il crée, de concilier les antinomies vitales. Le mot pensée peut avoir un sens passif et un sens actif. Une idée, une fois qu'elle est en nous, que, l'ayant comprise, nous la possédons et la contemplons, peut apparaître comme un état de repos, de conscience inactive, de pure intellection. Mais cette idée, quelle qu'elle soit, a dû se produire, se former en nous; avant d'être contemplée, elle a été saisie et comprise ; avant d'être un état, elle a été un acte. Penser, c'est agir, et donc c'est vivre. Or, je ne vois, à l'analyse, aucune différence essentielle de méthode entre la vie intellectuelle et la vie sentimentale, l'activité intérieure qui se manifeste par l'idée et l'activité extérieure qui se manifeste par le mouvement : ici et là, l'instinct réapparaît à l'œuvre. N'est-ce pas lui qui suggère, qui évoque, qui entraîne les idées diverses ou les jugements dont la liaison et le système constituent ma pensée ? Tandis que je pense ou que je parle, que mon raisonnement s'établit ou se déroule, actuel et vivant, n'est-ce pas comme par un attrait mutuel, une spontanéité merveilleuse que les idées et les mots surgissent et s'ordonnent en moi selon leur harmonie intérieure ? S'il y a donc des instincts en nous qui s'opposent à la raison,

n'oublions pas, d'autre part, Mesdames et Messieurs, que la raison elle-même est une forme de l'instinct et la pensée un des aspects de la vie. En ce sens plus profond, l'instinct seul invente, innove, progresse, aussi bien lorsqu'il construit un système ou imagine une œuvre d'art que lorsqu'il nous pousse à l'action pratique. Il est la vie en train de se vivre, et la puissance de vivre. Et puisque la raison, avec son idéal moral, naît de la même source mystérieuse et inépuisable que les besoins vitaux eux-mêmes, il nous faut bien croire, Messieurs, que d'eux à elle, la contradiction n'est ni définitive ni absolue, et que, petit à petit, en eux et par eux, elle peut réaliser quelque chose d'elle-même.

Ainsi, la moralité véritable n'est ni dans l'intransigeance d'un intellectualisme froid et mort, qui ne veut que tout ou rien, et, impuissant à réaliser tels quels ses principes abstraits, risque de se désintéresser ou de désespérer de la vie, ni dans la grossièreté cynique d'un naturalisme sans idéal et sans loi. Elle réside dans la tension constante vers la raison et le bien, dans l'obéissance à celui-là seul parmi nos instincts qui n'est ni aveugle ni fatal, parce qu'il s'accompagne de sa propre justification et de sa propre lumière, et prend conscience de ses raisons à mesure qu'il les trouve ; elle est l'effort tenace pour hausser les institutions, les coutumes, les sentiments et les actes, vers l'ordre et vers la justice, dans la vie et par la vie. Elle ne nous fournit certes pas la solution de toutes les difficultés pratiques, de tous les conflits de devoirs, mais elle nous propose une méthode : ne jamais quitter des yeux les principes, s'y tenir ferme, et en toute sincérité et toute bonne volonté, chercher à en faire pénétrer quelque chose dans une nature, individuelle ou sociale, qui par elle-même leur est rebelle. Nous saurons, dès lors, qu'ils ne peuvent s'appliquer qu'en perdant de leur rigidité abstraite, qu'en

s'adaptant peu à peu, pas une inspiration originale de l'instinct et de la raison même, aux conditions hostiles du milieu primitif. Et malgré les démentis apparents des faits, nous pourrons alors, sans crainte d'être dupes, leur garder notre foi. Car, à chaque pas de cette longue route que parcourt l'humanité, et que parcourt aussi chaque âme humaine, c'est toujours l'instinct rationnel ou la raison instinctive, de quelque nom qu'on la nomme, qui, entre l'idée et le fait, la règle immuable et ses approximations progressives, le principe et ses conditions de réalisation, peut trouver le moyen terme, le mode d'action pratique. — Comment se passer d'esclaves, demandait Aristote ? « Si chaque instrument pouvait, sur un ordre reçu ou même deviné, travailler de lui-même, comme la statue de Dédale ou les trépieds de Vulcain qui se rendaient seuls, dit le poète, aux réunions des dieux ; si les navettes tissaient toutes seules, si l'archet jouait tout seul de la cithare, les entrepreneurs se passeraient d'ouvriers et les maîtres d'esclaves[1] ! » — Messieurs, de nos jours les navettes tissent toutes seules, et nous n'avons plus d'esclaves. Ainsi la vie elle-même et la raison vivante, par ses imprévisibles découvertes, concilie peu à peu les exigences de sa propre conservation et ses aspirations idéales ; et le vrai devoir, tout le devoir, consiste à la laisser agir et se déployer en nous sous la forme la plus humaine et la plus haute, comme une activité intelligente et morale en qui se fondent toutes les lumières de la pensée et toutes les forces de l'instinct ; en un seul mot, à avoir une « bonne volonté ». Et l'action de l'homme reste bien par là le déploiement d'une tendance, mais d'une tendance intellectuelle, un acte de foi, mais de foi en la raison.

(1) *Politique*, 1253, b, 37.

IX

LE LUXE

Par G. Belot

(6 mars 1900.)

Mesdames, Messieurs,

S'il est difficile d'écrire sur le luxe en raison de la subtilité et de la complexité extrêmes de la question, il est plus délicat encore d'en parler. Le moraliste, même s'il se hasarde à prêcher, est relativement à l'aise devant son auditoire, quand il met en cause ces vertus ou ces vices seuls qui conservent un caractère tout intérieur et ne se révèlent point au dehors. Chacun de ses auditeurs peut alors faire son profit de ce qu'il dit sans pourtant en recevoir la moindre blessure, et lui même n'a point alors à rendre compte à ceux qui l'écoutent de ce qu'il est, mais seulement de ce qu'il pense.

Le luxe au contraire se marque au dehors et se révèle presque nécessairement par des signes extérieurs, il est difficile de l'atteindre sans atteindre les personnes, et le conférencier lui-même est exposé à voir ses paroles se retourner contre lui et à se laisser prendre en flagrant délit. Le moine en sandales et en robe de bure semble être en bonne posture pour tonner contre le siècle et ses prodigalités ; mais le moraliste laïque serait dans une situation moins favorable, s'il voulait user de la même sévérité.

Toutefois plusieurs choses me rassurent, pour vous comme pour moi. C'est d'abord que je n'ai aucune intention de tonner. Les économistes, vous le verrez, ont entouré le luxe d'une forêt de paratonnerres sur lesquelles nos foudres risqueraient fort de s'émousser. J'ai donc jugé inutile de me munir ici de ce bruyant accessoire. Je serais assez heureux si je pouvais tout au plus faire paraître ici quelques-unes de ces lueurs fugitives et incertaines que n'accompagne aucun fracas, et qui peuvent se produire en un ciel presque entièrement serein. Et puis il faut bien dire qu'ici comme en bien d'autres questions et peut-être plus encore qu'en beaucoup d'autres, les responsabilités individuelles se trouvent singulièrement atténuées par les entraînements du milieu social, par l'extrême difficulté de nous soustraire aux usages et aux convenances admises, même si nous les blâmons.

Notre demeure sociale n'est pas faite par nous, et, contraints de l'habiter telle qu'elle est, comme un locataire passager dont le bail incertain peut expirer bientôt, nous n'avons ni le pouvoir, ni parfois même le droit, ni surtout, avouons-le, le courage d'y entreprendre autre chose que de petites améliorations dans l'aménagement. Le gros œuvre échappe le plus souvent à notre contrôle; et peut-être n'y faut-il toucher qu'avec quelque prudence; car nous avons bien de la peine à savoir si nous ne compromettrions pas la stabilité d'un édifice si complexe et dont l'équilibre est si délicat.

Ce n'est donc pas seulement notre faiblesse qui nous excuse, mais aussi notre ignorance et l'incertitude où nous sommes des répercussions de notre conduite.

Il était relativement aisé aux moralistes d'autrefois d'aborder et même de résoudre la question du luxe. Ils se plaçaient généralement en effet à un point de vue tout

individuel et tout subjectif. Les uns, comme les cyniques ou les stoïciens, ne considéraient, dans la multiplicité des besoins et le raffinement des satisfactions, que l'asservissement de l'âme à des biens extérieurs et incertains, l'amolissement du courage, les dangers courus par l'intelligence et la rectitude du jugement. D'autres, au nom de la religion, pour des raisons plus mystiques, condamnaient le plaisir en lui-même, érigeaient en vertus la pénitence, la pauvreté, et jusqu'à l'insouciance du lendemain. On posait doctoralement la question de savoir si un riche pouvait faire son salut. D'un côté comme de l'autre, on ne s'occupait que de la valeur morale de l'individu; une conception abstraite de la perfection humaine, une croyance théologique sur la vie future, la volonté de Dieu ou le néant des biens temporels tranchaient la question. Par un appel à des principes transcendants et sans rapport direct avec les conditions pratiques de l'existence humaine, on était dispensé de l'examen si délicat des faits complexes de la vie sociale, et de la discussion des résultats obscurs et éloignés que la conduite individuelle peut produire dans la vie collective. Il est toujours plus aisé de déduire une morale d'un postulat arbitraire que de l'adapter aux réalités.

Aussi les prédications fondées sur de purs principes n'ont pu avoir raison des tendances naturelles de l'homme. Dès lors les économistes se sont aujourd'hui emparés de la question du luxe, qui s'est trouvée presque abandonnée des moralistes. La religion s'est faite moins rigoureuse et s'est accommodée au siècle; la philosophie morale s'est faite volontiers plus théorique, et, trop longtemps suivant moi, a renoncé au rôle qu'elle pouvait ambitionner de jouer dans l'éducation pratique de la conscience.

Plusieurs causes ont contribué à faire négliger par la morale le problème du luxe. C'est d'une part que nous

nous abandonnons volontiers à une notion trop formaliste et trop simpliste du devoir. Nous le résumons en quelques règles très simples et très arrêtées, en un décalogue plus ou moins rigide. Cela flatte à la fois notre paresse d'esprit et notre faiblesse de caractère ; car nous aurons à bon compte la conscience tranquille pourvu que nous n'ayons pas expressément violé la formule du précepte. Une telle morale est à la fois trop rigide et trop élastique. Car d'un côté elle tend à trop définir la moralité par la matérialité de certains actes accomplis ou évités, mais, de l'autre, elle laisse par cela même la conduite flotter dans une excessive indétermination dès que l'on cesse de considérer les cas où le précepte s'applique à la lettre.

Cette étroite conception morale méconnaît la complexité de la vie, l'infinie subtilité du devoir réel, les multiples et lointaines répercussions de toute notre activité ; elle nous cache cette vérité essentielle, que le devoir social pénètre en réalité fort avant dans toute notre conduite, et ne laisse peut-être, en principe, aucun de nos actes en dehors de son contrôle. Comment, dans un pareil état d'esprit, pourrions-nous reconnaître que nos dépenses ne sauraient être moralement indifférentes, et qu'il existe, quant à la richesse, des devoirs que ne formule pas le seul précepte familier à notre conscience : le bien d'autrui tu ne prendras ?

Une autre raison qui aboutit plus directement encore au même résultat, c'est le développement d'une notion absolue et individualiste de la propriété. La morale dira bien son mot sur l'acquisition de la richesse ; mais une fois satisfaite sur ce point, il semble qu'elle n'ait pas grand chose à dire de l'usage que nous en faisons. Si le code définit la propriété le droit d'user et d'abuser, on peut dire que cette définition n'est pas seulement l'expression d'une convention juridique plus ou moins

nécessaire, mais qu'elle traduit dans une large mesure une conviction intime de la conscience morale du temps présent, telle que l'a formée en chacun de nous le régime juridique et économique où nous vivons. La richesse une fois acquise, nous sommes volontiers persuadés que notre intérêt et notre plaisir seuls en règlent l'usage, dans la mesure du moins où nous ne portons pas une atteinte expresse aux intérêts qui nous sont directement confiés.

Je pense pour ma part qu'il y aurait grande utilité à apporter, dans les efforts tentés de toutes parts pour vivifier et réorganiser notre éducation morale, la préoccupation de rapprocher le sentiment moral de la réalité, d'établir un contact plus intime entre la morale et l'économie sociale, de faire pénétrer l'idée du devoir, sous une forme aussi concrète que possible, dans toutes les régions de notre vie extérieure et pratique, et de faire cesser aussi le double contresens dont je viens de parler. La vraie moralité pratique ne réside ni dans la sentimentalité vague qu'on décore du nom séduisant de vie intérieure, ni dans le respect purement littéral d'une formule toute matérielle. Elle réside dans une activité réelle et efficace, consciemment dirigée par une vivante notion des fins collectives. C'est la pensée qui m'a amené à choisir le sujet dont j'ai à vous entretenir, avant de prévoir les conclusions que je pourrais formuler, de savoir même si je pourrais en formuler de vraiment décisives. De fait, la question, envisagée au point de vue que je viens d'indiquer apparaît infiniment complexe et obscure. Mais alors même que nous n'aboutirions pas à établir clairement quelle solution morale elle comporte, je ne croirais pas avoir perdu mon temps si j'ai seulement réussi à faire vivement sentir qu'il y a là un problème moral, que nous avons en chaque occasion particulière l'obligation d'examiner non à un point de vue purement intéressé, ni au

point de vue d'un droit strict, mais au point de vue de ses résultats sociaux, notre façon d'épargner ou de dépenser ; qu'enfin, malgré l'absence de toute maxime courante à cet égard dans le formulaire usuel de l'honnêteté, le devoir pénètre intimement cette partie de notre vie, et ne saurait y laisser régner l'arbitraire.

I

La première difficulté que l'on rencontre quand on veut juger le luxe, est celle de le définir. En présence de ce problème tout le monde est tout d'abord frappé de la relativité du luxe. Ce qui est luxe à une époque ne l'est plus à une autre, ce qui est luxe pour une personne ne l'est pas pour une autre. C'est une vérité si évidente que je ne juge pas utile de m'y arrêter, ni de citer des exemples qui pourraient sans doute être instructifs ou piquants, mais que chacun trouvera sans peine[1]. Seulement, de cette relativité il ne faut pas conclure à l'impossibilité d'une définition. Il doit toujours être possible de fixer une idée, quelque délicate et incertaine qu'elle soit ; nos concepts doivent toujours être précis, et le peuvent, quelque confuses que soient les choses. Supposez que nous n'ayons pas un thermomètre pour mesurer avec précision la température du corps ; il n'en resterait pas moins vrai et utile à savoir que la fièvre s'apprécie à la température. De même nous devons pouvoir déterminer le critérium du luxe, quelque difficulté qu'il puisse y avoir à appliquer ce critérium aux faits concrets. C'est ce que l'on me paraît d'ordinaire avoir insuffisamment compris.

On définit quelque fois le luxe comme un genre de dépense *improductive*. Si par dépense improductive on

(1) Cf. P. Leroy-Beaulieu. *Revue des Deux-Mondes*, 1894, VI, p. 73.

entend toute consommation qui n'est pas directement destinée à reproduire la richesse, comme la consommation du charbon dans une machine, il est clair qu'il y a beaucoup de dépenses improductives qui ne sont pas luxe. Par exemple, sans parler des capitaux engloutis dans des entreprises malheureuses, l'entretien d'une armée, d'une police, d'une magistrature, est souvent considéré comme une dépense improductive en elle-même, quoique nécessaire à la production. A plus forte raison en est-il de même des dépenses servant à l'entretien de personnes qui ne contribuent pas même indirectement à la production, comme un rentier, un retraité. Ce ne sont pourtant pas là des consommations de luxe. Il faudra donc, parmi les consommations improductives distinguer les consommations de luxe par un caractère particulier. On les définira donc comme étant celles qui ne sont pas utiles à l'entretien d'une personne[1]. Mais ici commencera la difficulté, car les consommations d'un homme qui ne boirait que du champagne, ne mangerait que des cailles truffées ou des mauviettes, seraient bien des consommations utiles à son entretien. Le luxe et le nécessaire seraient ici intimement confondus. Il y a plus : sans pousser jusqu'à cette hypothèse fantaisiste, il peut y avoir pour une personne donnée des dépenses utiles à son entretien, et qui pourtant seraient pour elle un luxe ; par exemple c'est encore un luxe pour la plupart d'entre nous d'avoir chez soi une salle de bains, quoique ce soit là une commodité précieuse, et favorable à la bonne santé ; seulement, nous ne pourrions l'obtenir qu'au préjudice de satisfactions plus urgentes encore.

Nous sommes donc amenés à remplacer, dans la définition, l'idée d'utilité par celle de nécessité.

(1) Levasseur. *Précis d'Econ. pol.*, § 407.

Définira-t-on alors, comme on y est le plus immédiatement et le plus généralement porté, l'idée de luxe par les idées de *superflu* et de *strict nécessaire*? Mais ce sont là des idées absolument vagues. De quoi ne peut-on véritablement se passer? Diogène jetait son écuelle. On peut aller plus loin encore ; le fakir qui s'hypnotise, avale sa langue, arrête sa respiration et se met enfin dans cet état de léthargie où il peut être impunément enterré pendant des semaines, prêt cependant à ressusciter moyennant certaines précautions, est arrivé à se passer de tout ; même de nourriture et d'air respirable. Mais il est clair que dans ces conditions, ce qui lui reste de vie latente est sans usage et constitue encore un superflu. Si l'on s'engage dans cette voie, qui est celle du pessimisme, on arrive naturellement à cette conclusion, que la vie même est de trop. Inversement, si vous admettez que quelque chose soit nécessaire, c'est que vous commencez par supposer et par accepter le vouloir-vivre; alors vous devez conclure au développement de la vie, et par conséquent justifier aussi le développement des besoins. La morale de la restriction des besoins ne saurait donc être admise en principe, ni d'une façon absolue, car ce serait alors simplement la morale du suicide. Elle n'est vraie que par rapport aux besoins qu'on aura pu déjà déclarer illégitimes ou intempestifs, et la question est précisément de savoir à quoi on les reconnaîtra tels, et au nom de quoi on les jugera tels. Mais les économistes ont bien raison en gros de reconnaître dans le développement des besoins à la fois un effet et une condition du progrès. M. Levasseur, par exemple, dans l'*Ouvrier Américain*, remarque que l'ouvrier américain a un *standard of life* sensiblement supérieur à celui de l'ouvrier européen, et loin d'y signaler un mal, il voit là un signe d'un état social supérieur et aussi un fait en corrélation avec une plus grande produc-

tivité du travail. Il est même à la fois inévitable et indispensable que le développement des besoins anticipe sur celui de notre pouvoir de les satisfaire pour que l'activité humaine reste en mouvement et que nos facultés de production s'accroissent.

Si l'idée du superflu est tout à fait insuffisante pour définir le luxe, suffira-t-il de la combiner avec celle de *cherté*, comme le veut M. de Laveleye? Mais qu'est-ce qui est cher, ou pour mieux dire *trop* cher ? Un produit peut être trop cher de plusieurs façons :

1° D'une part un objet peut être trop cher par rapport à la satisfaction qu'il procure. Mais si un produit de luxe trouve acheteur à un prix très élevé, c'est qu'en définitive il n'est pas trop cher pour un certain nombre de personnes qui se le disputent; souvent même cette cherté vient beaucoup plutôt de la concurrence des acheteurs entre eux que du travail que l'objet a coûté à produire. Suivant la juste remarque de M. Leroy-Beaulieu, une bouteille de Clos-Vougeot à sept ou huit francs n'a pas coûté beaucoup plus de travail qu'une bouteille de vin ordinaire à quinze sous. Elle doit donc sa valeur de fait uniquement à la concurrence des gourmets en présence d'une offre restreinte. A quoi jugerons-nous donc qu'un prix déterminé par l'abondance relative de la demande par rapport à l'offre est un prix excessif ? Rien n'est donc plus vague que cette notion de cherté, et en particulier de cherté excessive. Elle suppose évidemment, ici, un jugement porté non pas seulement sur l'intensité des besoins, mais sur leur valeur intrinsèque et l'opportunité qu'il peut y avoir à les satisfaire.

2° Un objet peut être trop cher en ce sens qu'il est surfait, et que ce qu'il coûte n'est pas en rapport avec le travail qu'il a exigé. Mais, d'abord, l'acheteur d'un produit de luxe ne tient pas plus à être exploité que n'importe quel ache-

teur. Quoique, en général, celui qui fait une dépense de luxe soit plutôt mauvais marchandeur, la vraie question n'est pas de savoir si l'objet de luxe a coûté beaucoup de travail, mais si ce travail vaut la peine qu'on le paye, mérite qu'on le provoque et qu'on l'entretienne. Or ce n'est pas évidemment l'acheteur d'un tel produit que nous laissons seul juge de la question. Par le fait même de son achat, il la résout dans le sens de l'affirmative, quoiqu'il ne se rende pas, à vrai dire, toujours bien compte de la chose, et nous posons cependant la question de savoir s'il n'a pas tort. C'est donc que, en dehors de la valeur de fait et purement économique d'un produit ou d'un travail, nous jugeons qu'il a une valeur proprement sociale, dont il s'agirait de trouver le critère.

Ainsi quand nous jugeons qu'une consommation, dans un cas donné, est un luxe, et que nous blâmons ce luxe, c'est toujours que nous supposons une distinction entre la valeur en fait et la valeur en droit des consommations. C'est plus précisément que nous nous croyons en état d'apprécier la valeur des satisfactions indépendamment du plaisir obtenu par ceux mêmes qui les recherchent, et la valeur du travail indépendamment de l'effort même qu'il demande à celui qui l'accomplit. Nous supposons implicitement, sans l'avoir bien nettement présent à l'esprit, un critérium objectif, ou supra-individuel, d'où il résulterait que certains besoins, même réellement éprouvés, ne devraient pas être satisfaits, et que certains travaux, même quand on peut les payer, ne devraient pas être accomplis ni provoqués.

Sans pousser plus loin l'examen des définitions insuffisantes ou inexactes du luxe, essayons de découvrir le critérium dont nous venons de parler. Une première remarque nous guidera. Ce qui obscurcit singulièrement tous les jugements que l'on porte sur le luxe, et l'idée

même que l'on s'en fait, c'est que le point de vue où l'on se place est mal déterminé, et change souvent d'un instant à l'autre. Non seulement ce qui est luxe pour un homme donné ou dans un état social donné ne l'est pas pour un autre homme ou dans une autre société, mais en réalité le terme de luxe implique deux idées distinctes, quoique souvent emmêlées l'une dans l'autre. Si le luxe est relatif, il implique une comparaison. Et nous allons voir que les termes qui entrent dans cette comparaison ne sont pas toujours de même sorte, lorsqu'on parle du luxe. Demandons-nous donc quels sont les termes que l'on compare pour qualifier une consommation comme un luxe.

On peut comparer, et intuitivement on compare en effet, tantôt les diverses satisfactions d'une même personne donnée, tantôt l'ensemble des satisfactions de personnes diverses, et l'on arrive par là à deux idées très différentes du luxe.

Si d'abord on compare les divers besoins ou satisfactions d'une même personne, on se place à un point de vue qu'on pourrait appeler biologique. A ce point de vue, on admet tacitement ou expressément une hiérarchie des besoins allant de ceux dont la satisfaction est le plus immédiatement indispensable au maintien de la vie physique à ceux qui correspondent au développement le plus complet de nos facultés les plus élevées. On appellera *luxe* dans ce cas l'interversion dans l'ordre de ces satisfactions, le sacrifice d'un besoin de premier rang à un besoin de second rang. Sans doute il est extrêmement difficile dans le détail de déterminer cette hiérarchie ; cependant on sent bien qu'en gros elle existe, et l'on voit clairement qu'on la méconnaît, si, par exemple, n'ayant qu'une nourriture insuffisante ou malsaine, on dépense pour fumer ou même pour cultiver un art de pur agrément

les ressources qui permettraient d'améliorer l'alimentation. En tout cas, la difficulté d'appliquer ce critérium n'empêche pas de reconnaître là un sens distinct et spécial du terme de luxe. Le luxe, dans ce premier sens, tend à s'opposer au simple confortable avec lequel on le confond d'ordinaire. Et moralement le problème serait alors de savoir quel serait la répercussion sociale du déséquilibre des satisfactions individuelles.

Si maintenant nous comparons entre elles les satisfactions des différentes personnes, nous obtiendrons un résultat tout différent. Supposons, pour faciliter l'analyse, que la hiérarchie dont il vient d'être question soit aussi parfaitement que possible respectée par tous les membres d'une société, mais qu'en même temps il existe entre ces hommes, comme dans la réalité, une grande inégalité des fortunes, ou même simplement des facultés de travail et de production. Dans cette hypothèse il n'y aurait plus de luxe au sens individuel et biologique du mot, car chacun satisferait l'ensemble de ses besoins dans l'ordre voulu, selon ses ressources, obtenant ainsi le développement maximum de sa personne physique et morale ; mais il y aurait encore du luxe au sens social du mot. Serait en effet un luxe, à ce point de vue, toute satisfaction qui serait inaccessible au revenu moyen raisonnablement administré, selon l'hypothèse, d'une personne dans la société considérée. Un tel luxe nest plus en opposition avec le confortable, mais au contraire il peut consister pour une très grande part, en un confortable supérieur. Nous sommes donc en présence d'une idée toute différente de la précédente et d'un critérium très distinct du critérium biologique, quoique sans cesse combiné avec lui dans la pratique. Le problème qui se pose alors, et qui est connexe avec celui de l'inégalité des fortunes, sera de savoir quel est l'effet social de cette

inégalité des satisfactions, quelle est la répercussion que peuvent avoir sur le bien-être social général le développement de besoins et de satisfactions exceptionnels, même s'il est très fondé au point de vue des individus qui en jouissent. Ce qui serait parfaitement légitime, par rapport au bien de l'individu, ne devient-il pas, du fait de certaines conséquences souvent fort indirectes, en partie fâcheux et illégitime socialement? Et c'est de beaucoup la question la plus difficile.

II

La première question, celle du luxe au sens biologique du mot, de l'interversion dans la hiérarchie normale des besoins, se présente, en effet, comme beaucoup plus simple.

En fait, tout d'abord, quelque difficulté qu'il y ait à déterminer cette hiérarchie, qui est d'ailleurs assez variable avec les temps et les races, il est impossible de nier qu'il en existe une et que tous les besoins ne sont pas sur le même plan. L'organisation de l'impôt dans tous les pays est une manifestation économique plus ou moins accentuée de la reconnaissance de cette vérité. Après avoir pesé, comme la Gabelle, sur des consommations de première nécessité, l'impôt indirect s'est porté de plus en plus sur des produits jugés moins immédiatement nécessaires à la vie et constituant à un degré quelconque un superflu. Au moyen, soit de monopoles, soit de droits de douane, soit des taxes ordinaires, c'est l'alcool, le thé, le café, le sucre, ce sont les chevaux et les voitures, les chiens, les billards et les bicyclettes qui sont frappés dans tous les pays à peu près, et ainsi une bonne part des impôts de consommation offre un caractère somptuaire, non sans doute qu'ils visent expressément à

réprimer le luxe, mais du moins en ce sens qu'ils le distinguent pourtant du nécessaire, et semblent présumer par conséquent que dans une économie individuelle bien réglée, les besoins ainsi frappés doivent être en moyenne les derniers satisfaits. A plus forte raison la conception de l'impôt progressif ou dégressif repose-t-elle sur une idée du même genre.

Si donc, en fait, la réalité d'une telle hiérarchie ne semble pas contestable, en droit on n'hésitera guère à condamner dans la vie individuelle la fantaisie ou l'imprudence qui sacrifie le confortable au plaisir, la sécurité de la vie à l'intensité des satisfactions momentanées, l'ampleur de l'existence à quelques raffinements capables de séduire les sens, l'imagination, la vanité, ou même l'intelligence.

Pourtant, quoique dans les cas extrêmes on aperçoive bien les maux qu'entraîne, pour l'individu comme pour la société, le défaut d'équilibre, de proportion et d'ordre dans les satisfactions, il faut se garder, même ici, d'une sévérité hâtive et excessive. Elle pourrait nous amener très logiquement, à regretter que les poètes aient paru avant les ingénieurs, et que les temples aient précédé les maisons de rapport. Il a sans doute été bon pour l'humanité, en même temps qu'inévitable, qu'il y ait eu dans le développement de ses besoins une certaine irrégularité et une certaine fantaisie, apparentes du moins. Une positivité comme celle dont nous faisons volontiers aujourd'hui la mesure et la règle de la valeur des besoins, ne pouvait guère se développer de bonne heure, puisqu'aussi bien les moyens mêmes de la satisfaire n'existaient pas encore. Et l'humanité y a peut-être gagné une floraison plus hâtive de sentiments héroïques ou délicats, une certaine habitude du désintéressement et un certain goût de la beauté qu'un souci précoce du bien-être eût étouffées,

et qui n'auraient pu sans doute germer plus tard, dans une humanité plus savante et plus industrieuse, plus soucieuse enfin d'améliorer pratiquement les conditions de l'existence matérielle. On ne saurait sans doute ériger en règle absolue cette insouciance primitive, mais on n'ose davantage la regretter en fait. Je n'aurais pas le courage de blâmer le vieillard de Tarente, qui n'était d'ailleurs probablement qu'un vieux pirate cilicien déporté, de n'avoir pas arraché de son jardin les lis et les verveines pour étendre ses carrés de légumes. L'imagination représente peut-être, parmi les facultés de l'esprit, le luxe par excellence, et cependant elle s'est développée la première, et il n'a pu en être autrement. La science aussi a commencé par être un véritable luxe aussi bien que le sont à notre point de vue la religion et l'art primitifs, et l'esprit grec se complaisait aux spéculations géométriques et aux subtilités de la dialectique, tandis que l'on continuait à moudre le blé à bras d'hommes et à quêter son feu chez le voisin. Mais, comme le dit Condorcet : « Le matelot qu'une exacte observation de longitude préserve du naufrage doit la vie à une théorie conçue deux mille ans auparavant par des hommes de génie, qui avaient en vue de simples spéculations géométriques[1]. »

Il n'est pas jusqu'à l'industrie dont les premières applications proprement scientifiques n'aient eu souvent pour objet des mécanismes ingénieux, plus comparables à des jouets intéressants, comme la fontaine de Héron, qu'à des machines vraiment utiles. De nos jours même l'industrie a des fantaisies un peu plus grosses, mais du même genre. Je vois un éminent penseur, M. Secrétan[2], désigner la Tour Eiffel comme un spécimen de luxe bête et d'activité sans

(1) Cité par A. Comte. *Cours de Phil. pos.*, 3e éd., I, 53.

(2) *Études sociales*, p. 282.

portée. On peut croire qu'en effet il aurait mieux valu construire un pont; et pourtant c'est peut-être cette étrange expérience, qui, indépendamment de quelques services directs possibles, déterminera d'autres constructions utiles, qu'on n'eût peut-être pas osé tenter auparavant.

Ainsi, dans l'ensemble de l'humanité, il est bien difficile de déterminer ce qui a été, ou ce qui eût été le plus utile. A bien des égards, la hiérarchie que nous établissons aujourd'hui dans nos besoins, et d'après laquelle nous sommes trop tentés de juger le passé, et même l'avenir, a quelque chose de fort contingent. Ce qui peut-être simplement, en vertu d'une habitude acquise, nous apparaît comme l'utile et même le nécessaire, pourrait bien n'être souvent que le superflu; et inversement, suivant le mot de Voltaire un peu librement interprété, ce que nous qualifions de superflu pourrait bien avoir pour l'avenir humain une valeur autrement importante. « On n'imagine pas, nous dit par exemple M. Richet[1], à quel point notre alimentation est affaire de luxe. Que l'on compare la nourriture d'un bourgeois de Paris aisé à celle d'un paysan français du XVIIe siècle ou d'un moujick contemporain, et l'on verra que, dans la nourriture d'un bourgeois, tout ou presque tout est affaire de luxe. Le pain blanc, la viande, les légumes frais, le vin, le café, ce sont des aliments dont il pourrait se passer sans être exposé à mourir de faim. Mais il est habitué à ce luxe et cette alimentation si recherchée lui est devenue indispensable. »

M. Richet définit vraiment le luxe d'une manière un peu étroite, s'il qualifie ainsi tout ce qui n'est pas indispensable pour nous empêcher de mourir de faim, mais on sent néanmoins ici que nos besoins sont en grande partie un produit historique et social assez variable, qu'il faut se

(1) *Revue Rose*, 12 mars 1892.

garder d'ériger en règle absolue. D'autre part, on voit inversement que l'histoire, et l'ordre dans lequel l'humanité a vu ses besoins se développer, ne sauraient non plus nous renseigner d'une manière rigoureuse sur leur hiérarchie véritable.

Ces réserves faites, si la valeur respective des besoins peut changer notablement avec les conditions du milieu physique ou social, il reste pourtant que pour un milieu donné, pour un état de civilisation donné, elle comporte un certain critérium; elle est déterminée par une certaine idée du maximum de vie. Je vois très bien par exemple qu'un ancien eût sacrifié beaucoup en sacrifiant la poésie et l'art de la parole, parce que la science était alors rudimentaire et incertaine; tandis qu'aujourd'hui la même règle implique de la part d'un moderne une conduite bien opposée; il doit faire passer l'imagination et la rhétorique au second plan, la science au premier.

C'est un lieu commun de la morale qu'il y a progrès pour la conduite individuelle dans la mesure même où l'agent subordonne plus complètement le détail de la vie au bien de la vie totale. Et cela peut s'entendre de deux manières, soit que l'on considère la systématisation de toutes les fonctions diverses de notre être, et leur harmonie en une organisation aussi complète que possible; soit qu'il s'agisse d'embrasser aussi la durée de notre existence et d'en régler le plan avec la plus lointaine prévoyance, de manière à subordonner chaque moment à la totalité. Ne pas laisser s'hypertrophier un besoin particulier aux dépens de l'être entier, ne pas sacrifier un avenir plus ou moins étendu à un présent plus ou moins fugitif, voilà la double règle d'une conduite vraiment raisonnable pour un être qui est à la fois organisé en lui-même et destiné à faire partie d'une organisation plus vaste, la société.

Aussi le vrai progrès du sauvage au civilisé, de l'homme

inculte et inconscient à l'homme réfléchi, réside-t-il dans le progrès de cette double coordination. L'épargne et l'assurance, par exemple, c'est-à-dire l'organisation économique de la prévoyance, caractérisent sous une forme spéciale les civilisations les plus avancées. Inversement, on pourrait dire que le luxe, au sens biologique du mot, est quelque chose de très naturel et de très primitif. Dès que sont satisfaits les besoins les plus pressants, ceux que sans cela la nature même transformerait bien vite en un danger ou en un supplice, le sauvage songe immédiatement à l'ornement ou à la gloire, aux parures ou aux belles armes. Paresseux pour tout ce qui tient au bien-être, sans exigences en fait de vêtements, de logement, de commodité, il dépensera une somme d'efforts énorme pour des verroteries, du tabac, de l'alcool. Dans l'histoire même de la civilisation, nous trouvons nombre de faits qui confirment la même idée. « Versailles était magnifique, nous dit M. Rambaud, mais sentait mauvais. » Visitez ces galeries étincelantes de glaces et de dorures, ces salles ornées de meubles de prix et d'objets d'art. Essayez de reconstituer par la pensée cette cour luxueuse, s'il en fut, dans le décor de ce palais somptueux. Si votre imagination est celle d'un fidèle historien, au milieu de la foule brillante des courtisans chamarrés de broderies, tout bouillonnés de dentelles et de rubans, elle pourra vous représenter un grand seigneur, le roi peut-être, naïvement assis sur certain fauteuil dont le velours a été découpé en rond.

Mais restons plus près de nous. Vous pouvez voir qu'une sage ordonnance des satisfactions n'est pas ce qui caractérise les classes les moins fortunées, où elle semblerait le plus nécessaire. M. Gide remarque avec raison qu'il y a malheureusement un luxe du pauvre. Examinez le budget de l'ouvrier ou du petit employé; vous verrez

que si le logement et la nourriture en absorbent, pour des raisons sociales malheureuses, une part relativement énorme, les accessoires de la vie, souvent nuisibles même, y tiennent une place tout à fait disproportionnée : le cabaret ou le café, la pipe ou le cigare, le feuilleton ou le roman, et même le jeu et le théâtre. Les besoins intermédiaires, la commodité des meubles, le chauffage, la propreté du corps, des vêtements et de la maison, les livres simples et instructifs, se trouvent presque absolument sacrifiés aux satisfactions extrêmes de la série.

M. Marcellin Pellet observe[1] que dans la classe pauvre de Naples le jeu de lotto passe avant tout et que la diminution des recettes de l'impôt du lotto, à l'époque où il écrivait, était considérée comme un symptôme particulièrement grave de la crise que traversait alors l'Italie. A la même époque, au milieu d'une crise qui jetait sur le pavé de Vienne une multitude d'ouvriers sans travail, la municipalité dut arrêter les distributions de pain parce que les victimes du chômage allaient chez les marchands de vin vendre leur part pour un petit verre, et échanger le pain de vie contre l'eau de mort. Observez dans la rue quels sont les acheteurs ordinaires de ces primeurs séduisantes pour la vue ou l'odorat, que le mois d'avril fait apparaître aux étalages des épiceries. Ce sont sans doute en majorité des personnes riches, ou plutôt leurs domestiques; mais ce sont aussi en grand nombre de toutes modestes ménagères, qui ont peine à joindre les deux bouts. Le locataire du premier recule encore à se payer des fraises que déjà son concierge s'en est régalé. Dans bien des mariages populaires, les fêtes de la noce absorbent souvent une bonne partie de la dot de la mariée.

Je lisais quelque part que les ouvriers horlogers de

(1) *Le lotto en Italie. Rev. Bleue,* 26 mars 1892.

Besançon, assez grassement payés, et qui pourraient se faire une situation satisfaisante, en profitent souvent pour ne travailler que deux ou trois jours par semaine, et dépensent les autres jours ce qu'ils ont gagné, vont au théâtre, se nourrissent délicatement, achètent des diamants, sauf à les mettre plus tard au Mont-de-Piété; et les pauvres pêcheurs de Bretagne, moins fortunés et moins raffinés aussi dans leur luxe, n'ont pas une vie beaucoup mieux ordonnée. Vienne une bonne pêche, ils feront bombance, ils fêteront joyeusement le Pardon, mais bientôt ce seront les privations et la misère.

Du reste, ce qui arrive aux individus se voit aussi dans la vie des collectivités, et l'on constate encore sous ce rapport que la notion du confortable, et l'utilitarisme légitime que ce terme résume, sont choses très tardives dans l'humanité. Les hommes bâtissent des temples somptueux à leurs divinités, alors qu'ils se contentent encore d'habitations qui nous sembleraient des masures. Ils s'imposent de coûteux sacrifices en l'honneur de leurs dieux, quand ils auraient à peine assez de toutes leurs ressources pour suffire à leurs propres besoins. Nos villes ont des théâtres avant d'avoir des usines et des égouts. Nous bâtissons fièvreusement une Exposition pour le plaisir de quelques mois, mais nous manquons d'eau potable et de moyens de transports, bienheureux encore que les nécessités de la fête aient entraîné la création d'un métropolitain et de meilleurs quais, comme une pétillante et inutile limonade fait passer une médecine salutaire.

Il est aisé de voir quelles sont les deux principales causes qui provoquent cette irrégularité dans la recherche des satisfactions, ce besoin d'avoir le plus avant le moins. Elles ont été remarquées par tous ceux qui ont écrit sur la question. C'est la sensualité et l'ostentation; l'une tout

intérieure et essentiellement individuelle, l'autre extérieure et de nature sociale.

La sensualité n'est guère plus aisée à définir exactement au premier abord que le luxe lui-même. Ainsi, aimer à être assis sur un fauteuil rembourré plutôt que sur un banc de bois, c'est bien de la sensualité. Et pourtant, si le moraliste se montrait sévère pour ce genre de sensualité, il s'engagerait dans une voie qu'il ne pourrait suivre longtemps. Car il serait amené à condamner le bien-être même, indice d'une vie normale et bien équilibrée. Pour parler d'une façon plus précise et d'un point de vue élevé, il est visible que le bon état du corps et la satisfaction des organes est une condition de l'exercice des facultés supérieures. Je travaille mal dans une position par trop incommode, qui m'empêche *d'oublier mon corps*. L'artiste et le savant ne peuvent pas déployer toutes les forces de leur génie, s'ils sont réduits à lutter quotidiennement contre la misère et à se souvenir du pot-au-feu.

On dira peut-être que dans bien des cas la misère semble avoir été un stimulant utile des facultés les plus élevées, tandis qu'elles se sont endormies dans l'aisance, comme je risque de m'endormir aussi dans un trop bon fauteuil. Mais cette remarque n'est guère concluante, car il y aurait là, comme disent les logiciens, un sophisme d'observation incomplète. On remarque bien tous les génies qui ont été aiguillonnés par la misère, quand ils sont parvenus à en triompher; on ignorera toujours combien de réels talents ont été réduits à l'impuissance par les nécessités pressantes de la vie.

Il faudrait donc tout d'abord distinguer une sensualité négative, qui vise au simple bien-être et dont l'objet est précisément ce qu'on appelle le confortable, de la sensualité positive, qui vise au plaisir. Tandis que le terme naturel de la première est une sorte d'insensibilité, et, comme

je le disais, nous permet seule d'oublier un peu notre corps, la seconde multiplie au contraire le désir et suppose un développement excessif de la représentation du corps dans la pensée. C'est à cette dernière seule que nous pouvons, ce me semble, nous attaquer.

Et malheureusement si la fortune et l'oisiveté la favorisent, il faut reconnaître que la pauvreté non seulement ne tend pas à la restreindre, mais tend, pour d'autres raisons, à la provoquer aussi. Là où le plus élémentaire confort est difficilement accessible, et où le corps se rappelle constamment à la pensée par le besoin et par la souffrance, on demande assez naturellement au plaisir une sorte de revanche, et un équilibre éminemment instable tend à s'établir sous la forme d'une compensation de la jouissance et de la peine, à la place de l'équilibre stable qui serait le simple bien-être. Mais cette apparente compensation est absolument trompeuse. L'alcoolique par exemple paye deux fois l'excitation artificielle qu'il recherche, d'abord en argent, puis en santé et en force. Elle est prélevée à la fois sur son travail passé et sur son travail à venir.

C'est ici surtout qu'il est aisé de voir que la véritable notion du superflu s'identifie peut-être avec celle du nuisible. Si cette notion du superflu est vague et obscure, c'est peut-être parce qu'elle a la prétention illogique de se tenir à égale distance de deux opposés. Comme notre ignorance place du possible entre le vrai et le faux, comme l'imperfection de nos lois laisse subsister la tolérance entre ce qui est défendu et ce que le droit garantit, de même c'est peut-être parce que nous ne poussons pas assez loin notre observation et notre analyse, que nous ne concevons pas l'idée d'un superflu qui ne serait ni utile, ni nuisible, ou qui serait tantôt l'un, tantôt l'autre. La vérité doit être qu'on ne peut reconnaître rigoureuse-

ment le superflu qu'au dommage qu'il cause. Seulement, ce dommage peut être direct et en quelque sorte absolu, comme il arrive pour l'alcoolisme, et pour toutes les formes de la sensualité qui seraient mauvaises *alors même qu'elles ne coûteraient rien.* Ou bien ce dommage est simplement indirect et extrinsèque, quand il s'agit de satisfactions dont le seul tort est d'en empêcher d'autres plus essentielles, et d'abaisser par simple contre-coup le niveau de la vie. C'est ce qu'on pourrait soutenir sans grande chance d'erreur de l'usage, même modéré, du tabac. C'est ainsi encore que des satisfactions très légitimes en elles-mêmes, et qui relèvent plutôt du bien-être que de la sensualité, peuvent devenir condamnables dans un cas donné.

Je ne saurais quitter ce sujet sans vous faire remarquer que la sensualité n'est à tout prendre qu'un cas particulier, le plus grave et le plus ordinaire sans doute, mais enfin un cas particulier de l'hypertrophie d'un besoin aux dépens d'un autre. Chaque faculté comporte son luxe. Je ne pense pas sans effroi à ce qui s'imprime de livres dans le monde civilisé, et je crains que de ces montagnes de papier qui montent sans cesse, de ces Pélion et de ces Ossa que nous entassons, et sous le poids desquels nous finissons par être étouffés, il subsiste bien peu de feuillets répondant à un sérieux besoin et vraiment propres à faire faire un progrès à l'humanité. On se demande si l'on a vraiment le droit de s'épuiser à éclaircir le mystère du Masque de fer, ou la chronologie des Pharaons, lorsque tant de problèmes scientifiques et sociaux nous obsèdent, d'où dépendent directement le maintien de la vie et le salut de la société. Je ne voudrais pas savoir quelle est la Métrique de Plaute, tant que je pourrai douter où est la justice. Je parle de l'érudition ; mais que dirai-je de la fiction et de ces milliers de romans qui nous inon-

dent annuellement? Que de temps mal employé par les auteurs et les lecteurs! On me dira que la nature procède ainsi, qu'elle prodigue les germes pour assurer un nombre minime d'existences développées, et qu'ainsi il faut peut-être que l'humanité répande à profusion sa substance intellectuelle pour arriver à faire éclore une œuvre viable et capable de transmettre la vie elle-même. Mais la nature peut dépenser sans compter; le temps et la matière ne lui coûtent rien; l'humanité a ses raisons d'en être un peu plus avare; nous lui devons des comptes que la nature ne doit à personne. Il est donc bon de songer un peu qu'il y a une véritable intempérance intellectuelle comme il y a une intempérance des sens, et que l'ordre normal des besoins peut-être par là encore gravement méconnu. Certes, c'est là une intempérance moins redoutable que l'autre, parce qu'elle n'est pas comme l'autre à la portée de tous. Entre la parcimonie d'A. Comte qui paraissait disposé à nous réduire aux cent cinquante volumes de sa bibliothèque positiviste, et le débordement dont nous sommes témoins, il y a pourtant, ce me semble un milieu à garder.

Il est aisé de voir par là que la règle selon laquelle devront s'ordonner nos satisfactions n'est pas une règle purement individuelle; autrement on ne verrait guère, au delà des besoins les plus élémentaires, et qui seuls ont un caractère biologique, quelle direction doit prendre notre activité. Toutes nos dépenses intellectuelles se vaudraient au point de vue de l'individu. Mais en réalité notre vie morale a aussi sa mesure, et cette mesure est essentiellement sociale. C'est par sa participation seule à la vie collective qu'elle peut s'amplifier.

C'est ainsi que pour une nation l'art n'est un luxe, au sens fâcheux du mot, que s'il flatte les passions grossières du peuple, ou la curiosité blasée de quelques raffinés; mais l'art véritable est supérieur à la fois à cette

corruption, qui est au fond une méprisable industrie, et à ce dilettantisme qui est une vanité ; et comme il s'adresse ainsi à l'homme tout entier et par conséquent aussi à tout homme, comme il ne s'isole pas de la vraie réalité humaine en songeant toujours à l'humanité idéale, cet art n'est pas proprement un luxe ; il répond à un besoin universel.

Toute œuvre qui n'a pas un caractère vraiment humain, qui ne paraît pas avoir sa place naturelle et nécessaire dans le système total de la vie de l'humanité, peut être estimée un luxe nuisible. Nous vivons, dans la mesure même où nous nous sentons incorporés à ce que Comte, passant peut-être un peu rapidement à la limite, appelait le Grand-Être.

Et c'est bien là le critérium véritable que nous cherchions. S'il ne paraît pas s'imposer quand il s'agit des fonctions inférieures, il devient de plus en plus évident à mesure que nous en considérons de plus élevées. Et en effet il domine finalement toute la question.

La sensualité nous isole et nous sépare. On a souvent remarqué combien est peu propre à éveiller la sympathie le spectacle de la gloutonnerie, de l'appétit satisfait. Le luxe du gourmet nous paraît excusable dans la mesure où il tend quelquefois à un certain partage, et à une satisfaction goûtée en commun ; mais il est pourtant, par essence, égoïste, exclusif.

Le bien-être et le confortable ne paraissent pas encore avoir une valeur propre. Ils assurent une vie normale, équilibrée, mais ne déterminent pas l'usage de cette vie. Ils ne sont qu'un moyen et non une fin. Prend-on le confortable pour fin, il tend à acquérir le caractère d'un luxe, et nous le reconnaissons justement à ce qu'il devient alors plus nuisible qu'utile. Ce qui devait être un instrument et une garantie devient une charge, et un

danger. Telle la variété bizarre de ces petits ustensiles de table qu'on invente soi-disant pour la commodité, telle la multiplicité excessive des domestiques. Nous finissons par être esclaves de tout le mécanisme des choses et des personnes que nous agençons autour de nous pour nous mieux servir. Et je ne puis manquer de soupçonner que jusqu'ici, notre industrialisme si vanté paraît malheureusement avoir eu, dans la vie collective, un effet en grande partie analogue. Les inventions, qui semblaient devoir accroître dans de fortes proportions le loisir humain, ont beaucoup plus contribué à multiplier les besoins, et la société industrielle ressemble trop, la comparaison est devenue classique chez les économistes, à un Sisyphe dont le travail est sans cesse à recommencer [1], et qui ne gagne rien pour l'avenir aux efforts déjà accomplis.

Enfin la vie intellectuelle par elle-même, je viens de le montrer, n'est pas non plus exempte d'un faux luxe. C'est que, si elle s'individualise, elle dégénère en un vain dilettantisme littéraire ou même scientifique. Ceux qui s'y livrent ressemblent alors à cette aristocratie dégénérée de courtisans qui ne remplit plus aucune fonction sociale et qui n'a plus aucune communion avec l'âme du peuple.

C'est donc la vie morale seule qui peut être un but véritable. Et par vie morale j'entends précisément, je l'ai déjà dit, non une vie toute intérieure et contemplative, mais la volonté manifestée de collaborer à une œuvre généralement humaine, s'il se peut, collective tout au moins. C'est à cette vie morale qu'il convient de mesurer

[1] Voir sur ce point la discussion très serrée de M. Leroy-Beaulieu dans son chapitre intitulé. *Du sisyphisme et du paupérisme.* (*Essai sur la répartition*, ch. xv.) M. L.-B. d'ailleurs tend à montrer qu'on exagère cette critique de notre civilisation économique.

la valeur de toutes nos activités. Tout ce qui tend à la favoriser, voilà le nécessaire et l'utile, tout ce qui en entrave le développement, voilà le luxe blâmable.

Seulement là encore il faut se souvenir de la relativité humaine et de la relativité du luxe. Qui veut faire l'ange fait la bête, et qui se hâte trop vers cette fin élevée, qui anticipe trop visiblement sur la réalisation des conditions capables de l'assurer, qui ne commence pas par poser les moyens nécessaires, fait aussi du luxe, d'après la définition que nous donnions au début. Et la sagesse pratique, à ce point de vue élevé comme dans l'humble détail de la vie journalière, réside dans un progrès prudemment gradué.

L'ostentation, la seconde des causes principales de l'interversion de nos satisfactions, et qu'il nous faut maintenant considérer, ne nous montre que trop quelle déviation comportent les meilleurs principes. Nous venons de poser, comme limite et comme règle au luxe individuel l'idée d'une sociabilité supérieure, de notre intégration à l'être collectif de la société ou de l'humanité. Mais la sociabilité réelle, avec ses conditions élémentaires et immédiates, oppose elle-même des obstacles à nos efforts vers cet idéal. Admettons-nous cette règle morale que A. Comte énonce : *Vivre pour autrui ?* A peine l'avons-nous formulée que nous la voyons tourner à contre sens. Il y a, en effet, une certaine manière de vivre pour autrui, qui est la plus répandue, et qui est comme la caricature de ce principe. Vivre pour autrui, c'est pour bien des gens flatter l'opinion de ceux qui vous entourent, se régler sur leur jugement, et non sur les besoins véritables de l'individu ou de la société, chercher à plaire plutôt qu'à être utile, solliciter l'admiration des autres plutôt que travailler à mériter leur estime ou leur reconnaissance.

Il est relativement aisé de distinguer et de définir le luxe

d'ostentation, et aussi d'en voir le côté faible. C'est celui dont les satisfactions sont de simples satisfactions d'opinion et dont nous cesserions immédiatement de tirer aucune jouissance, si nous en restions seuls témoins. Les objets que recherche ce genre de luxe constituent si peu une amélioration réelle de notre condition, ont si peu de valeur intrinsèque, qu'ils nous seraient plutôt à charge sans les regards qu'ils nous attirent. J'ai ouï parler d'une dame, qui, possédant une parure de perles d'une valeur énorme, s'en était fait fabriquer une toute semblable en perles fausses et qui valait encore plusieurs milliers de francs. Elle ne portait que la fausse. Sa vanité et l'admiration des autres y trouvaient absolument le même compte. Ici la réalité n'est rien, c'est le paraître qui est tout.

On se récrie sur le luxe de Cléopâtre faisant dissoudre dans le vinaigre une perle de 200.000 sesterces. Je vois bien ce que Cléopâtre y a perdu, puisqu'elle l'avait achetée. Mais j'avoue n'avoir jamais pu saisir ce que l'humanité y a bien pu perdre. Elle y a même peut-être gagné en perdant une occasion de commettre une folie. C'est une leçon de haute philosophie morale (la seule, sans doute) que nous a donnée ce jour-là la belle Égyptienne. Une leçon si retentissante valait bien ses 200.000 sesterces, et c'est le professeur qui les a payés. De quoi se plaindrait-on?

Mais l'ostentation n'est pas toujours aussi inoffensive dans ses destructions. Elle est jalouse et exclusive par essence. Priver les autres d'un bien réel est pour elle un moyen courant d'accroître le plaisir de la possession. Limiter, sans autre motif, la reproduction d'œuvres d'art véritable, est déjà de l'orgueil et de l'égoïsme ; mais détruire les planches ou les moules est, à mon sens, un crime public, que la conscience vulgaire commence à réprouver vivement, et qu'une législation, moins pénétrée de l'idée que de tels droits puissent s'acquérir à prix d'argent,

finira bien aussi par atteindre. Il y a deux ou trois siècles, il arrivait encore que certains savants, au lieu de mettre leur honneur à publier leurs découvertes, cédaient, au contraire, à la singulière vanité d'en conserver le monopole. Un tel sentiment nous est devenu à peu près inintelligible. On aime à penser qu'il en sera de même dans un autre domaine, et qu'une plus vive conscience des droits de la société et de l'humanité parviendra et suffira à faire disparaître le vandalisme des dilettanti.

Mais l'ostentation cause indirectement plus de mal encore. On pourrait, en effet, distinguer en face de l'*ostentation active*, qui consiste à vouloir se montrer ou se faire croire riche, et plus riche que les autres, une *ostentation passive*, celle que l'usage et les convenances plus ou moins artificielles imposent souvent, bien malgré lui, à quiconque veut tenir son rang, se mettre en règle avec l'opinion, aussi sévère que mal fondée, le plus souvent, des personnes de sa classe. Ce luxe-là est souvent odieux à ceux mêmes qui le pratiquent, et pourtant ils ne peuvent pas toujours s'y soustraire. Pour quelques femmes dont c'est toute l'occupation et le plaisir de lancer une mode, combien n'en est-il pas qui souffrent vraiment, dans leurs intérêts les plus sérieux, de la nécessité conventionnelle de mettre au rebut une toilette encore fraîche et convenable? M. de Laveleye remarque avec raison qu'il y a eu grand progrès dans la simplicité et, par suite, dans la fixité et l'uniformité de la toilette masculine. Avec le temps, et grâce à une culture plus sérieuse de l'esprit et du caractère, non seulement chez la femme elle-même, mais aussi chez l'homme, on peut espérer un progrès semblable dans la toilette féminine. Mais nous sommes loin de compte. Si la toilette des femmes n'était pas, tant s'en faut, moins coûteuse ni moins compliquée aux siècles passés, du moins la mode était peut-être plus durable. Une mère

pouvait transmettre ses robes à sa fille ; et il y avait moins de travail et d'argent gâché. Peut-être surtout l'influence de la mode était-elle moins étendue, et ses ravages bornés à une classe restreinte et riche. Il faut reconnaître que sur ce point comme sur d'autres le progrès social, qui a fait disparaître les classes, n'a pas été tout entier au bénéfice des classes moyennes ou inférieures. L'existence reconnue de certaines divisions dans la société dispensait les gens de certaines dépenses, en leur interdisant de sortir de leur sphère. C'est ce qu'on peut voir aujourd'hui assez nettement pour la catégorie sociale qui est restée chez nous la plus distincte, celle des paysans. La traditionnelle blouse bleue du campagnard français l'exonère de bien des frais sans bénéfice qui, à revenu égal, s'imposent au citadin. Elle le signale comme paysan, elle ne le signale pas comme pauvre, car elle est commune à tous ceux de sa classe, et cette heureuse uniformité dans la différenciation est tout profit pour lui, tant qu'il aura la sagesse de ne pas rougir de sa condition.

Il importe donc bien de nous rendre compte que souvent, sans faire directement aucun tort à personne, sans dépasser dans notre mise ou nos habitudes extérieures ce que notre fortune nous permet, nous pouvons causer à autrui un dommage très réel, quoique indirect, en pesant sur ses dépenses par nos jugements et par notre exemple. C'est exercer inversement une véritable bienfaisance que de donner l'exemple d'une vie simple et de façon d'agir peu dispendieuse. C'est, en bien des cas, une forme délicate de la charité, capable d'équivaloir à bien des dons et à bien des services, et qui pourtant ne nous coûte qu'un peu de courage et un léger sacrifice de vanité.

Le czar Nicolas II nous donnait dernièrement une charmante leçon dans ce genre. Un jeune lieutenant, d'un corps d'élite, nous raconte-t-on, avait traversé Saint-Péters-

bourg en tramway. Ses riches et aristocratiques camarades furent indignés de ce qu'ils appelaient un manque de tenue ; ils se réunirent et parlèrent d'exiger la démission du coupable. L'empereur en est informé, prend le tram, en descend ostensiblement à la porte même de la caserne. « Je suis votre colonel, dit-il aux officiers accourus à sa rencontre, et je viens du palais en tramway; vous faut-il ma démission? »

Gardons-nous, d'ailleurs, de faire tomber tout le mal sur les initiateurs de la mode, sur ceux qui se livrent à l'ostentation active. Si nous souffrons de l'ostentation passive, nous y avons bien notre part de responsabilité. Nous encourageons le luxe dont nous nous plaignons par notre faiblesse à réagir contre les usages que nous réprouvons, sans savoir même nous unir pour avoir le courage de notre opinion, comme l'ont fait en Angleterre les fondatrices de la ligue pour le costume rationnel (*Rational dress*). Nous nous laissons séduire par les marbres et les dorures d'un magasin, sans songer que tout ce luxe, c'est nous qui le payons dans le prix de notre pain ou de nos vêtements. Les coopératives sont, à cet égard, une excellente école ; une de leurs forces, au point de vue économique, est justement d'être dispensées de tout ce luxe tapageur qui constitue une réclame inévitable de la part du commerce ordinaire, et, moralement, de faire sentir à leurs adhérents, par les avantages mêmes qu'ils en retirent, le prix de cette simplicité. Si enfin nous ne conservions trop souvent, pour la richesse, cette sorte de respect et d'admiration déraisonnables que nous a transmis un passé aristocratique, en y superposant la convoitise ou même l'envie qu'a développées la démocratie présente, la vanité du luxe provocateur perdrait toute sa raison d'être, et une grande partie de ce faux éclat disparaîtrait comme a déjà disparu, par exemple, chez les peuples les plus

sérieux, l'usage conservé ailleurs par les hommes, de se charger les doigts de pierreries et les vêtements de lourds bijoux d'or.

Malheureusement la honte de la pauvreté n'est pas moins développée que l'orgueil de la richesse, et l'encourage. Je puis en rappeler un exemple bien singulier et bien frappant. Lorsque fut agitée à la Chambre la question de savoir si les fabricants et marchands de margarine seraient autorisés à la colorer pour lui donner l'aspect du beurre, j'eus la naïveté de croire qu'il n'y aurait qu'une voix pour repousser une pareille prétention. Quand nous, contribuables, nous payons tout un service d'inspection et d'expertise pour dépister la fraude, il paraissait absurde que, par la bouche de nos représentants, nous proclamions aussi crûment le droit à la fraude. Savez-vous pourtant qui se leva, entre autres, pour réclamer en faveur de ses électeurs le droit d'être volés ? Ce fut un député socialiste. Il ne voulait pas qu'à l'école l'enfant de l'ouvrier put rougir de sa tartine de margarine, devant ses camarades plus fortunés ! Mais cet ennemi des exploiteurs voulait bien que le budget du père fut grevé d'une exploitation de plus. Qu'aurait-il dit pourtant si l'on eût proposé d'allonger, sans supplément de paye, sa journée de travail ? Et cela revenait pourtant au même.

Il y a donc, comme l'indiquait Proudhon, une sorte de paupérisme moral qui s'ajoute au paupérisme matériel. Ce paupérisme moral est fait de nos vanités qui nous coûtent par elles-mêmes bien des sacrifices, et de notre faiblesse, qui encourage l'orgueil des autres. Il frappe toutes les classes, même celles qui ne souffriraient pas de la vraie pauvreté. Et en ce sens je dirais volontiers avec le même écrivain que « le plus heureux des hommes est celui qui sait le mieux être pauvre ».

III

La question de l'ostentation nous a amenés à la deuxième partie de notre question. Il s'agit de savoir maintenant quels sont les effets sociaux, et plus particulièrement les effets économiques des dépenses de luxe que font les personnes les plus riches, alors même que ces dépenses ne seraient pas disproportionnées avec leur fortune.

Si chacun produisait lui-même tous les objets dont il éprouve le besoin, il ne se poserait d'autre question que celle du juste équilibre individuel des satisfactions. Il est clair que le plus actif et le plus intelligent obtiendrait une somme de satisfaction supérieure, et personne n'hésiterait à trouver la chose aussi juste que naturelle.

Mais la division du travail et l'échange modifient entièrement l'aspect de la question ; car tel produit qui, dans la première hypothèse, exigerait une somme de travail supérieure à celle dont le plus laborieux pourrait disposer, sera au contraire très facile à produire pour un travail industrialisé et deviendra objet de consommation absolument courante ; d'autres produits au contraire continueront à exiger presque la même somme de travail, comme c'est en grande partie le cas pour les produits agricoles.

Il est impossible de ne pas relever en passant la singulière règle que nous propose M. de Laveleye [1]. « Un objet vaut-il la peine que je prendrais et le temps que j'emploierais à la confectionner moi-même ? Si oui, ce n'est pas du luxe. » Mais il est visible qu'il n'est presque pas d'objet d'usage absolument commun qui satisfasse à cette

[1] *Le luxe*, p. 29.

condition. Considérez le moindre tissu, le moindre ustensile et demandez-vous s'il vous serait possible de les produire avec vos seuls moyens, et vous reconnaîtrez qu'il n'en est pas un que vous puissiez raisonnablement entreprendre de vous procurer dans ces conditions. Ainsi le travail divisé et industrialisé, combiné avec l'échange et le salariat *non seulement accroît en général la production, mais aussi modifie radicalement l'ordre des facilités de production*, et par conséquent le caractère luxueux ou non des produits.

Imaginons, maintenant, un état social dans lequel tous les revenus individuels seraient sensiblement égaux. A moins de supposer dans cette société des déviations bien extrêmes des goûts particuliers, des excès de sensualité ou d'ostentation que cette égalité même tendrait sans cesse à réprimer, la production se développerait vraisemblablement sur chaque point d'une façon à peu près proportionnée aux besoins de chacun, tous les produits étant dans la même mesure demandés par tous et accessibles à tous. Au sens social du mot, il n'y aurait pas de luxe dans une semblable société.

Mais considérez au contraire, ce qui est la réalité, une société où règne une grande inégalité de revenus ; deux conséquences opposées en résulteront, et vous rendront perplexe. Vous croirez entrevoir d'un côté qu'une portion plus ou moins considérable du travail social va être attirée vers des productions qu'un petit nombre de personnes peuvent seules consommer, et au contraire enlevée à la production des objets que tous, ou que le plus grand nombre, exigent comme objets de première nécessité. D'où il suivrait, semble-t-il, que ces derniers devront renchérir. Mais inversement il semble que, par le salariat, l'argent dépensé en consommations de luxe par les plus riches retourne alimenter chez l'ouvrier des besoins plus

immédiats et plus simples, et qu'ainsi le luxe même, en fournissant du travail nouveau et rémunérateur, contribue à accroître l'aisance moyenne et à rétablir en quelque mesure l'égalité.

Et ainsi, en considérant avec Rousseau que « le luxe est peut-être nécessaire pour donner du pain aux pauvres », on peut se demander *si, étant donné que l'inégalité des fortunes existe, le luxe n'est pas un bien*. Mais en même temps on peut se demander, toujours avec Rousseau, *si ce n'est pas en partie le luxe qui fait qu'il y a des pauvres* et s'il n'accroît pas, sinon l'inégalité même des fortunes, du moins l'inégalité des satisfactions.

On voit donc que rien n'est plus obscur de prime abord que la question des répercussions sociales du luxe, dès qu'on se place dans l'hypothèse qui correspond à la réalité, dans l'hypothèse de la division du travail, de l'échange, du salariat et de l'inégalité des revenus. Le pour et le contre sont ici constamment à côté l'un de l'autre.

Nous essayerons de déblayer progressivement le terrain de toutes sortes d'assertions hasardeuses, qui n'ont pas manqué dans l'espèce.

Faut-il d'abord rappeler le fameux adage, tant de fois écarté par les économistes, que le luxe fait aller le commerce ? Say rapporte que son père, quand il avait bu du champagne, cassait son verre, parce qu'il fallait que tout le monde vive. M. Baudrillart nous signale l'opinion d'un M. de Saint-Chamans, qui, supposant qu'un cataclysme détruise Paris, déclarait que comme homme et comme Français, il déplorerait l'événement, mais que comme économiste il ne pourrait éviter de s'en réjouir. Il est trop évident que la destruction pure et simple d'une richesse existante (je dis destruction et non consommation) ne peut être finalement qu'une perte pour l'ensemble de la société ; que les salaires payés pour recréer la richesse

détruite eussent été plus utilement employés pour payer un travail nouveau et ajouter une richesse à celle qui existait déjà. De même, et pour abandonner ces exemples excessifs, lorsqu'un homme fait une dépense de luxe, on voit bien qu'il paye un travail, mais ce qu'on ne voit pas, pour parler comme Bastiat, c'est que, s'il avait évité cette dépense, il aurait employé vraisemblablement cette même somme d'une autre manière et encouragé ainsi une autre industrie de son capital. A moins de supposer que l'homme riche enfouisse ses revenus dans la terre au fur et à mesure qu'il les perçoit, il faut bien admettre qu'il les emploie soit en consommations, soit en placements et que d'une façon ou d'une autre par conséquent il fait « marcher le commerce ». Le luxe n'a sous ce rapport aucun privilège.

Remarquons pourtant combien est limitée la portée de cette conclusion. Dès qu'au lieu de considérer comme tout à l'heure la pure et simple destruction de richesse nous considérons des productions et des consommations du luxe, la question s'obscurcit. On établit par l'observation qui précède que le luxe n'est pas plus avantageux qu'une autre forme de dépense; mais on n'établit pas qu'il soit plus nuisible. Bastiat, dans son pamphlet intitulé *Epargne et Luxe*, nous montre deux frères, Ariste et Mondor, qui ont hérité de la même fortune. Ariste épargne et accroît son capital; Mondor se ruine en bijoux, en chevaux, en châteaux. Au bout de dix ans, il est ruiné, il ne fait plus travailler personne, il ne fait plus « marcher aucun commerce », tandis que son frère continue a susciter et à payer du travail. Bastiat en tire conclusion contre le luxe et en faveur de l'épargne. A notre tour, il faut lui montrer qu'il y a quelque chose qu'il ne voit pas. C'est que le capital de Mondor s'est simplement déplacé à supposer, ce qui est l'hypothèse, qu'il n'y ait pas eu pure

destruction. Si ce n'est plus Mondor ruiné qui fait marcher le commerce, ce sera son marchand de chevaux, son architecte, ou son bijoutier, qu'il a enrichis. On n'a donc pas établi que l'épargne eût provoqué plus de production que le luxe, quoique vraisemblablement elle n'ait pas encouragé la même. Mais la vraie question, qui reste entière, est précisément de savoir s'il n'y a pas des productions qui méritent mieux que d'autres d'être encouragées.

Dans le même ordre d'idées, certains, comme Sismondi, se demandent ce qu'il adviendrait si l'on venait tout à coup à renoncer aux productions de luxe, et ils voient la ruine de toute une classe de producteurs. On peut leur répondre avec M. de Laveleye que sans doute il y aurait une crise momentanée, mais que le capital disponible irait au bout d'un certain temps alimenter une autre production, et ferait hausser les salaires. Oui, répondrais-je à mon tour à M. de Laveleye, il ferait hausser les salaires si le capital seul était ainsi jeté sur le marché, mais une certaine quantité de travail serait aussi disponible du même coup, et il n'est pas évident qu'il n'y ait pas compensation. Il faudrait pour cela que la proportion du travail fût ici relativement faible par rapport au capital. Cela arrive en effet dans certains cas, mais M. de Laveleye ne l'établit pas.

Il semble même supposer le contraire, et cela précisément dans un cas où la main-d'œuvre et les salaires par conséquent ne jouent qu'un faible rôle dans la valeur de l'objet. Il nous déclare en effet que celui qui boit du Johannisberg à quarante francs la bouteille consomme l'équivalent de vingt jours de travail. Cela est tout à fait inexact. Le prix d'un semblable produit, nous l'avons déjà montré, ne tient nullement à ce qu'il aurait coûté quarante fois plus de travail, ou un travail beaucoup plus

difficile qu'une bouteille de vin à un franc ; il n'est donc pas évident que tout produit de luxe corresponde à un gaspillage de forces humaines et représente du temps mal employé[1]. Cela est vrai d'un certain nombre, comme les dentelles, mais justement n'est pas vrai dans le cas présent. Pour la même raison, je ne saurais admettre avec M. Secrétan[2] que « celui qui dîne à trente francs empêche quelqu'un je ne sais où de manger à quinze sous ». Cette assertion, si spécieuse dans la netteté de sa forme, ne résiste pas à l'examen. Sans doute celui qui dîne à trente francs mange probablement trop et, en même temps qu'il nuit à sa santé, il gâche en effet une nourriture capable de suffire à trois ou quatre personnes. Pourtant il serait absurde de soutenir qu'il mange comme quarante, ni que le travail incorporé à sa nourriture eût pu produire de quoi nourrir quarante convives. La vérité est que les produits qu'il consomme sont surtout plus rares, plus recherchés des gourmets ses concurrents, que par cette somme de trente francs il paye aussi, outre sa nourriture, la réputation du restaurant, la vanité de s'y montrer, l'élégance du service, etc. J'inclinerais plutôt à croire que celui qui dîne à trente francs permet à pas mal de gens de manger à quinze sous.

Ainsi, il ne faut pas imaginer qu'une même somme représente la même quantité de travail en produits de luxe qu'en produits de première nécessité, parce que la cherté résulte ici le plus souvent, non du travail, mais de la rivalité des acheteurs et de la vanité, parce qu'enfin, dans le travail même, c'est ici la qualité beaucoup plutôt que la quantité qui est ici en cause.

C'est en particulier le cas du travail artistique. La quan-

[1] Cf. Leroy-Beaulieu. *Revue des Deux-Mondes*, 1894, VI, p. 92.

[2] *Etudes sociales*, 1889, p. 260.

tité supplémentaire de produits utiles qu'on obtiendrait en transformant en agriculteurs ou en terrassiers nos peintres et nos musiciens, pourtant si nombreux, serait évidemment insignifiante, et sans même parler de ce que perdrait dans cette odieuse hypothèse la culture générale du peuple entier, on ne voit guère ce que les plus humbles besoins y gagneraient. C'est même là une des raisons pour lesquelles j'ai pris le parti de laisser entièrement de côté ce luxe supérieur qui est l'art.

Mais il faut aller plus loin : considérons même les produits dont le haut prix est dû en bonne partie à une somme de travail plus ou moins considérable ; étoffes de luxe, meubles riches, carrosserie, et même l'or et les pierres précieuses dont l'extraction et la taille absorbent une main-d'œuvre assez importante. On aurait tort d'imaginer que cette main-d'œuvre, répartie sur les productions les plus nécessaires, augmenterait proportionnellement la quantité des produits. Par exemple, ce n'est pas en doublant le nombre des agriculteurs qu'on doublera la quantité de blé recueillie, ni en doublant le nombre des bergers, bouviers, et gardeuses d'oies que vous accroîtrez en proportion la quantité de laine ou de viande produite. Sans doute on pourrait défricher quelques terres nouvelles, mais ce sont probablement les moins bonnes, puisque jusqu'ici elles étaient négligées. Et si la loi de la rente est vraie, le prix du pain ne baissera probablement pas par cette extension de la culture. Ici, l'accroissement de la production, et il sera toujours relativement lent, dépendra beaucoup plutôt de progrès scientifiques que de la multiplication du travail employé. M. P. Leroy-Beaulieu [1] a donc raison de remarquer que le superflu s'accroît avec beaucoup plus de facilité que le nécessaire ;

[1] *Essai sur la répartition des richesses*, p. 424.

et ainsi l'abandon des consommations de luxe n'auront pas pour résultat un accroissement bien important des produits de première nécessité.

En revanche il ferait très certainement diminuer la somme totale consacrée aux salaires ; car ces travaux de luxe sont les plus fortement rémunérés, d'abord parce qu'ils sont commandés justement par les plus riches, sur la libéralité desquels la production spécule toujours plus ou moins, et ensuite parce qu'en effet ils exigent le plus souvent une habileté, une intelligence, enfin un ensemble de facultés mentales ou manuelles qui sont relativement rares. Les travaux qui correspondent aux produits les plus nécessaires sont soumis à des conditions justement inverses : d'une part, ils doivent pouvoir être payés par les plus pauvres comme par les plus riches, et les salaires correspondants tendent par conséquent à s'abaisser à un taux minimum ; et, d'autre part, ils ne requièrent en général aucune habileté exceptionnelle et sont à la portée de tous.

Il y a donc quelque chose de vrai encore dans l'argument suivant lequel le luxe fait marcher l'industrie, si l'on veut dire par là que le luxe, suscitant des besoins nouveaux, paye une somme de travail qui sans cela ne se produirait pas, et surtout paye pour ce travail une somme de salaires vraisemblablement très supérieure à celle que les travailleurs, pris dans leur ensemble, recevraient dans une société sans luxe.

On dit encore souvent que le luxe met les produits au rebut avant l'heure, et aboutit par conséquent à gâcher du travail. Ce n'est encore là qu'une demi vérité. Je vois bien que si une dame est forcée par la mode à abandonner une toilette démodée, son budget personnel en souffre. Mais si elle en fait cadeau à sa femme de chambre, je vois aussi qu'une satisfaction sans cela inaccessible s'est produite à côté. Le luxe des gens qui changent tous les

ans leur bicyclette, pour avoir le dernier modèle, a jeté sur le marché une masse d'instruments capables de faire encore très bon usage, et cependant abordables à des bourses même très modestes. La construction même de maisons somptueuses a fait baisser dans de sensibles proportions les loyers des maisons bâties à l'ancienne mode. On a remarqué, en effet [1], que dans des marchés très denses une très faible différence de qualité crée une divergence énorme de prix. Ainsi le luxe fait sans doute monter le prix des objets de première qualité, mais il peut aussi dans bien des cas faire baisser les prix des produits du second ordre.

Cette loi n'est d'ailleurs qu'un aspect particulier d'un fait qu'ont souvent allégué les apologistes du luxe. C'est que le luxe tend à rétablir une certaine égalité des biens. On a été jusqu'à soutenir la thèse de la fonction sociale du prodigue, dont les dépenses folles feraient retourner au peuple l'or qu'a produit le travail du peuple. La thèse est bien risquée au point de vue moral, car il resterait à savoir si l'or ainsi répandu n'est pas corrupteur, et l'on sait qu'il l'est presque toujours à un haut degré. Mais au point de vue économique il ne semble pas douteux que le luxe, sous quelque forme que ce soit, joue dans la société individualiste une fonction égalitaire. L'épargne à outrance n'aboutirait dans une telle société qu'à une formidable concentration de capitaux entre les mains de ceux qui détiennent déjà les richesses. Quand on songe à ce que sont les revenus d'un Vanderbilt, d'un Astor ou d'un Rockefeller, on frémit à la pensée de cet afflux d'or qu'aucune dépense ne semble pouvoir tarir. Il semble que l'homme en soit comme submergé ; il faut bien qu'il le fasse déborder autour de lui.

(1) Barone. *Giornale degli Economisti*, 1894, d'après *Revue socialiste*, oct. 1894, p. 467.

Ainsi, tant qu'on se place au point de vue strictement économique, et dans l'hypothèse du régime économique réellement donné, on voit qu'il est extrêmement difficile de condamner le luxe d'une manière vraiment décisive. On peut cependant faire valoir certains arguments applicables au moins à certains cas.

1° D'abord certaines formes du luxe immobilisent et stérilisent une quantité relativement excessive de capital. Celui qui possède plusieurs maisons ou châteaux, dont chacun ne lui sert que quelques mois et peut-être quelques jours par an, détient une possibilité de jouissances dont personne ne profite. Un mécanisme social ainsi monté a évidemment un rendement très faible. Il ressemble à une usine qui aurait deux ou trois fois plus d'immeubles et de machines que sa production n'en peut utiliser. De même, si l'on enlève à la culture des étendues considérables de terre pour les consacrer à des parcs d'agrément ou à des réserves de chasse, il paraît clair qu'on restreint la production des objets de première nécessité, de la nourriture, au profit de satisfaction égoïstes, qui pour l'individu même sont tout à fait à l'arrière plan, et qui sont surtout sans portée sociale. On a fait renchérir la vie du pauvre. Le luxe a donc à cet égard des effets très analogues à ceux de l'avarice. Encore l'avarice a-t-elle cet avantage qu'elle se cache, et n'irrite pas les moins fortunés par le spectacle d'une richesse dont ils seraient si heureux de jouir quand elle ne profite à personne. Moralement, l'avarice que je n'ai d'ailleurs l'intention de défendre, ni au point de vue moral, ni au point de vue économique, est peut-être moins féconde en mauvais sentiments que certaines formes ou un certain degré de luxe.

2° Ce qu'on dit du capital, on peut aussi sur certains point l'appliquer au travail. C'est avec raison au gaspillage de travail que M. Gide rapporte les principaux

méfaits du luxe. « Le mauvais luxe ou la prodigalité, écrit-il, consiste dans une disproportion entre la quantité de travail social consommé et le degré de satisfaction individuelle obtenue[1]. » La question, remarque-t-il, n'est pas dans la quantité d'argent dépensé pour une satisfaction donnée, mais dans la matière ou le travail consommés. Celui qui se paye le luxe d'une domesticité surabondante, par exemple, immobilise des forces humaines plutôt qu'il ne les emploie. Un valet de pied, qui passe des heures à attendre des visites dans une antichambre, est du capital humain bien mal employé. Je passe sous silence l'exemple immoral d'une oisiveté grassement payée.

J'ajoute qu'il y a tel travail que nous ne voudrions jamais commander nous-mêmes, de quelque argent que nous puissions disposer pour le payer. Nous souffrons de penser à l'existence des mineurs accroupis dans la noire galerie, nous tremblons pour le charpentier qui s'expose tous les jours à des chutes mortelles. Le sentiment d'une inéluctable nécessité rassure pourtant ici notre conscience. Mais qui voudrait envoyer un homme chercher au péril de sa vie les nids d'hirondelles au creux des rochers abrupts des îles de la Sonde, comme le font les Chinois, pour la simple satisfaction d'une curiosité bizarre de leur palais blasé? Qui voudrait, pour son compte, envoyer au fond de l'Océan le pêcheur de perles malais, le filet à la main pour les coquilles, le poignard aux dents pour les requins? Au point de vue économique, des cas de ce genre sont peut-être assez insignifiants, mais ils sont bien propres à mettre en lumière un côté moral de la question, je veux dire l'inconscience avec laquelle, grâce à la complexité des phénomènes de l'échange, nous assu-

(1) *Principes d'économie politique*, 6e édit., p. 671.

mons des responsabilités lointaines, mais réelles pourtant.

Il faut accorder, malgré les réserves que nous avons dû faire plus haut, que beaucoup de productions de luxe absorbent une quantité notable de travail qu'on pourrait souhaiter de voir employer autrement, et qui serait susceptible d'être transporté à des industries utiles. L'extraction des diamants emploie à Kimberley, et dans des conditions particulièrement dangereuses, une main-d'œuvre considérable, qui suffirait à l'exploitation de bien des mines de fer ou de charbon délaissées. Il n'est pas possible de n'être pas frappé du médiocre rendement humain d'un travail où l'on retire deux grammes d'une pierre sans usage pour cinquante mètres cubes de minerai exploité, sans parler bien entendu de la masse de terre qu'il a fallu remuer pour atteindre ce minerai [1]. Mais ici on se demande immédiatement si ce travail utile trouverait un débouché, alors que dès à présent on voit les mines de charbon et de plusieurs métaux amenées à limiter volontairement leur production, pour maintenir les prix.

IV

Et ici nous touchons peut-être le vrai fond de la question. Pourquoi arrivons-nous si difficilement à une conclusion dès que nous nous plaçons sur le terrain économique, alors que le sens commun semble si peu embarrassé de conclure, au moins dans des cas aussi caractérisés que celui des bijoux? Car il est difficile de récuser purement et simplement les raisonnements approfondis de l'économiste

(1) En particulier dans les mines exploitées à ciel ouvert, comme elles le furent toutes à l'origine, et où pour maintenir l'inclinaison nécessaire du talus on est obligé d'enlever jusqu'à quinze fois autant de terre stérile qu'on extrait de minerai (v. Chaper, *Rev. Rose*, 5 mars 1892, p. 294).

au profit des intuitions vives sans doute, mais vagues du sens commun ; et il n'est pas non plus possible de faire taire les scrupules de la conscience morale au nom des scrupules de la science, puisqu'aussi bien il y a plutôt, en effet, de la part de l'économiste des scrupules et des incertitudes que des décisions bien arrêtées. Il doit y avoir une raison profonde à un désaccord aussi choquant et aussi insoluble. Cette raison, je crois la découvrir dans le malentendu suivant. Ce que la conscience juge en réalité et ce qu'elle condamne dans les excès du luxe, c'est moins le luxe lui-même que l'état social dont il est le signe, l'extrême inégalité économique qu'il met en évidence, et les causes souvent bien accidentelles de cet inégalité. L'économie politique, au contraire, prenant cette inégalité et l'ensemble du régime présent pour point de départ et pour hypothèse, constate que, dans un tel état social, le luxe est d'abord inévitable, ce que l'on considère déjà comme une excuse, et que d'ailleurs il est moins malfaisant qu'on ne croit ; ou plutôt encore que, dans un tel état social, la renonciation au luxe ne produirait probablement pas grand bien. Le sens commun s'attaque à un symptôme parce que c'est ce qui se voit et ce qui frappe. L'économiste se rend compte que c'est simplement un symptôme, et il établit doctement qu'il ne produit pas la maladie, qu'en supprimant le symptôme on n'aboutirait à aucune amélioration dans l'état du malade. Seulement, il n'ose pas aller jusqu'au bout et reconnaître l'état présent du corps social, tel qu'il le suppose dans sa discussion, pour un état qui n'est pas vraiment normal. Si vous avez affaire à un bossu, il lui faut un vêtement de bossu. Le sens commun, qui voit avant tout le vêtement, déclare le vêtement difforme et sent vaguement la difformité du corps. L'homme de science analyse, raisonne, et nous montre que le vêtement est très bien fait pour l'homme qui doit le porter et

que cet homme ne gagnerait rien à prendre au magasin de confection un habit fait à la forme commune. Voilà comment ils ont raison tous deux et comment la conscience morale, qui semble prononcer un jugement plus superficiel, va en réalité plus au fond des choses.

Il est évident qu'il ne manque pas de choses utiles à produire, ni de besoins à satisfaire. Mais ceux qui éprouvent ces besoins ne sont pas ceux qui pourraient payer les produits. Et ceux qui pourraient le mieux payer les produits en sont dès longtemps pourvus, et n'ont aucunement besoin qu'on en accroisse la quantité. On aurait beau fabriquer deux fois plus de chaussures et de chemises, comme il y a un minimum au-dessous duquel ne peut descendre le prix de revient, vous n'aurez pas pour cela mis les chemises et les chaussures à la portée d'un nombre double de personnes. Et cela est encore bien plus vrai du pain, dont j'ai montré combien il était difficile d'accroître la quantité et de diminuer les frais de production. Un surcroît de production, qui ne serait pas accompagné d'un développement correspondant des facultés de consommation, ne se produira donc pas normalement, et quand il se produira par accident, il n'en résultera qu'une inutile pléthore et une crise économique. Pour beaucoup de produits de première nécessité notre industrie approche du minimum du prix de revient, et elle n'approche de ce minimum qu'aux dépens mêmes, en grande partie, de l'accroissement des salaires, et par conséquent en restreignant par un côté les facultés de consommation qu'elle accroît de l'autre. La production s'accroît donc de plus en plus difficilement par en bas, et se trouve naturellement refoulée vers l'industrie de luxe.

Beaucoup de travaux utiles que le capital pourrait alimenter n'ont d'ailleurs pas le caractère d'entreprises immédiatement rémunératrices comme le capital les re-

cherche. Tels les grands travaux publics, qui, utiles à toute une nation, ne sollicitent pas l'intérêt individuel et n'attirent guère les capitaux en quête d'emploi; car ils ont souvent peu rémunérateurs, comme on le voit par les chemins de fer. Ce sont des organes généraux de la vie économique d'une nation, et dont il est désirable que les services soient fournis, comme celui des postes, presque au prix de revient.

Enfin, tant qu'il y a une classe distincte qui ne vit que du travail à faire, quelle qu'en soit la nature, et une autre qui paye ce travail, toute simplification réelle des besoins et de la vie apparaîtra comme préjudiciable à cette classe salariée.

Mais le sens commun et la conscience morale, surtout, raisonnent presque instinctivement comme si tout devait profiter à tous, comme si le surcroit de jouissance des uns était prélevé sur le bonheur des autres, comme si toute invention propre à améliorer la condition de l'homme et sa puissance sur la nature était une conquête impersonnelle de l'humanité, et comme si inversement toute richesse détruite ou immobilisée était perdue pour tous. En d'autres termes, il semble bien que notre sens moral juge ici, dès que le problème lui est posé, au nom d'un idéal très éloigné de la réalité. Pour tout dire en un mot et un peu brutalement, notre sens moral est ici socialiste. Et presque toutes les fois que les économistes se rapprochent de son jugement, c'est qu'inconsciemment ils adoptent eux-mêmes son point de vue. Lorsque Bastiat raille le père de Say cassant son verre de Champagne, il oublie en partie qu'en effet il y a une classe de salariés qui a besoin qu'il y ait du travail immédiat à accomplir, fut-ce un travail inutile. Et l'on pourrait citer des crises industrielles provenant de ce que les progrès mêmes de l'industrie ont permis de doubler ou de tripler les services

d'un produit[1]. M. Baudrillart, combattant ceux qui parlent de surproduction, s'écrie : « Qu'est-ce donc qu'elle produit de trop, cette France bienheureuse? Ce n'est pas l'ensemble des choses utiles ou agréables à la vie quand il y a tant de pauvres... Est-ce la laine quand il y a tant de gens qui ont froid ? Est-ce le blé quand il y a tant de gens qui manquent de pain?.... » Mais il oublie ce que je vous montrais tout à l'heure : que la multiplication de ces produits n'en assurerait nullement la consommation par ceux qui en manquent, et il semble supposer que les pauvres n'auraient qu'à les prendre, si seulement ces produits existaient en quantité suffisante. M. Baudrillart a raisonné ici comme un pur communiste.

En résumé, le luxe est parfois un bien relatif et en tout cas n'est d'ordinaire qu'un faible mal, étant données les imperfections mêmes que comporte la société présente, et c'est pourquoi l'économiste hésite à le condamner ; mais il apparaît comme un mal sérieux, du moins pour la plupart des cas, dans l'hypothèse d'une société plus normale, et où la solidarité serait plus parfaite.

Quelles sont donc les conclusions que le moraliste paraît en état de formuler ?

Il me semble qu'il y en a deux séries superposées et correspondant à peu près aux deux parties de cette étude.

D'une part, pour tout ce qui concerne le luxe au sens biologique du mot, nous avons pu arriver à une condamnation relativement certaine et précise du déséquilibre et de l'interversion des satisfactions dans l'individu. Les formes les plus caractérisées de la sensualité et de l'ostentation sont des maux, presque sans restriction ; et la morale individuelle, qui dès longtemps s'est crue en droit

(1) Ainsi l'industrie des cardes employées dans le peignage des substances textiles a été singulièrement réduite par la substitution aux fils de fer des fils d'acier, qui font un usage environ neuf fois plus long.

de les condamner pour des raisons plus ou moins abstraites ou même illusoires, les condamnera encore au nom des raisons plus positives qu'elle aime à invoquer aujourd'hui.

Mais dès que nous passons au sens proprement social du mot luxe, nous devenons plus hésitants, parce que nous ne savons s'il faut raisonner par rapport à la société présente ou par rapport à une société plus parfaite. La morale toutefois ne saurait nous laisser sans règle générale même pour cet ordre de questions. Et en effet, dès que le problème est formulé comme nous avons essayé de le formuler, notre devoir apparaît encore, quoique sous une autre forme. Il est plus indirect, mais il n'est pas moins certain, il est moins précis, mais il n'est pas moins impérieux ; il est moins immédiat, mais il n'en est que plus grand et plus noble. Il sera de travailler constamment à nous approcher de cet état social où le luxe ne pourrait se produire tant qu'il y aurait place pour la misère, où la justice ne se mesurerait plus à l'âpre revendication du droit individuel de propriété, mais aux exigences générales du bien collectif, où s'établirait une réelle solidarité des hommes pour lutter en commun contre les maux communs, plutôt que de lutter les uns contre les autres, où enfin, tous ayant coopéré à l'œuvre sociale, tous aussi jouiraient d'une part plus équitable dans les progrès accomplis par l'humanité.

X

LA MORALE D'APRÈS GUYAU

Par E. Fournière

(13 mars 1900.)

Mesdames, Messieurs,

1. — En 1874, un jeune homme présentait à l'Académie des sciences morales et politiques un mémoire ayant pour sujet l'*Histoire et la critique de la morale utilitaire*. Ce mémoire obtint le prix, sur un rapport dans lequel Caro, oubliant ses préférences philosophiques, montra, par une admirable victoire sur sa propre pensée, que la recherche des hautes vérités et l'étude des vastes problèmes trouvent dans leur désintéressement même les plus hautes sanctions morales. Voici en quels termes le rapporteur saluait la survenue de cet adolescent dont « l'originalité décisive » et « presque impérieuse » l'avait vivement frappé : « Il ne s'arrête devant aucune tradition, devant aucune autorité dans l'histoire de la philosophie, » et il « revendique hautement le droit, bien justifié d'ailleurs, de reviser les sentences portées avant lui [1] ».

Il nous était impossible de parler de Guyau, de son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, sans mentionner cet éclatant et heureux début dans la carrière

(1) *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. CII, p. 535.

philosophique. Car, avec une sûreté qui nous frappe et qui nous émerveille, nous retrouvons dans la morale de Guyau l'épanouissement organique de la pensée directrice qui l'inspirait à l'aurore de sa vie intellectuelle. Il y a dans cette courte existence, si admirablement remplie, une unité logique, une continuité de développement profondément émouvantes. Pressentait-il donc que sa vie serait si brève, ce travailleur qui entreprit son œuvre aux premières heures de la dix-huitième année, et, sans une hésitation, sans un tâtonnement, plongea droit sa pensée aux pures sources antiques de la science et de la philosophie modernes!

Fils d'un temps où les préoccupations sociales l'emportent sur les spéculations métaphysiques, Guyau s'explique à nous en ces termes : « Chacun a deux secrets : le premier, c'est que toutes ses actions sont intéressées par quelque côté ; le second, c'est que toutes, par un autre côté, tendent plus ou moins au désintéressement ; Helvétius, après La Rochefoucauld, n'a dit que le premier de ces secrets; il n'a point pénétré le second, qui a aussi son importance, car c'est peut-être le secret de l'avenir [1]. »

On aperçoit ici la pensée directrice qui maintiendra Guyau dans la voie où se sont élancés ses premiers pas. On ne peut, en effet, tenter de pénétrer le second secret sans avoir examiné les ressorts intimes du premier. On ne peut connaître l'être social si l'on n'a pénétré l'être individuel, si l'on n'a surpris l'humble fonctionnement de l'animal quêtant sa proie pour acquérir et conserver le bien essentiel et fondamental. Aussi, conçoit-on que Guyau désire employer une méthode appropriée à une telle recherche. Cette méthode, il en indique la loi, dès qu'il entre en contact avec le public par son premier ouvrage, la *Morale d'Épicure :* « L'histoire de la philosophie, dit-il,

(1) *Morale d'Epicure,* p. 267.

a été surtout conçue comme une anatomie de la pensée humaine : nous croyons qu'on pourrait en faire une embryogénie[1]. » Aussi, n'étudie-t-il pas les morts parce que leur immobilité se prête mieux à sa recherche que les mouvements de la vie, mais parce qu'ils ont vécu, et c'est dans le moment où s'exprima leur pensée qu'il les soumet à son analyse. Il ne les invoque point comme des autorités de l'école, il les critique comme des actes vivants.

Il n'est pas allé à eux pour invoquer leur autorité, rendue plus vénérable par leur antiquité, mais pour surprendre la pensée philosophique et scientifique de son temps dans ses origines les plus lointaines et aussi les plus directes. Caro, dans le rapport que j'ai cité, en a le sentiment très net quand il dit : « Nous inclinons à penser que l'Épicure de ce mémoire est un Epicure vu à travers Stuart Mill. » Cela n'est pas exact, évidemment, dans le sens étroit où l'entendait Caro, et Guyau a eu raison de protester et de dire qu'il a vu Épicure « à travers des textes formels » et non « à travers Stuart Mill ». Il n'en demeure pas moins qu'avant de lire Épicure et de nous restituer sa véritable physionomie, défigurée par Cicéron dans un intérêt plus politique que philosophique, Guyau s'était pénétré de la pensée de Stuart Mill et de Spencer ; et c'est pour connaître l'origine de cette pensée, qui fut l'éducatrice philosophique et morale de sa génération, qu'il fut conduit à remonter dans le cours des âges jusqu'au premier formulateur connu des éléments constitutifs essentiels de l'évolutionisme. Guyau n'interpréta donc pas Épicure à travers Stuart Mill, mais c'est par celui-ci qu'il fut conduit à l'étude et à la compréhension objectives de celui-là.

J'ai insisté sur ce détail, en apparence indifférent, parce

(1) *Morale d'Épicure.* Avant-propos, pp. 7 et 8.

qu'il explique l'unité philosophique et la continuité de développement de la pensée de Guyau. Il n'a pas été servi par un hasard ; il est, je le répète, le produit logique de la culture scientifique de son siècle. Croyant au progrès, il ne s'est pas tourné vers le passé pour trouver contre les doutes du présent un refuge dans les affirmations catégoriques de la prétendue sagesse des anciens. « Croire au progrès, dit-il, c'est croire à l'infériorité du passé sur le présent. » Et, précisant sa pensée, il ajoute : « Remonter les âges, c'est se rapprocher de Dieu. Toute religion est ainsi contrainte à expliquer le mal qui se trouve dans le monde par une décadence, au lieu d'expliquer le bien qui s'y trouve par un progrès. »

2. — Guyau est français, un bon Français de France, et cette qualité ne contribue pas pour peu à compléter l'explication que j'ai entreprise des directions initiales de sa philosophie. Remarquons que le Français est à la fois le plus idéaliste des hommes et le plus utilitaire des philosophes. Je vous prie d'entendre cette dernière expression dans un sens tout particulier, et non d'école. La spéculation pure, la philosophie en soi, n'est pas le fait du Français. Pour nous, la philosophie, la morale et la politique sont inséparables. Nous sommes et fûmes toujours, même alors que nous refusions le plus formellement d'en faire l'aveu, contre Aristote disant : « La science est d'autant plus haute qu'elle est moins utile, » avec Épicure se demandant : « A quoi sert la science ? » Tout notre dix-huitième siècle philosophique est là pour attester cette vérité, et, des deux seuls penseurs français du siècle précédent, Descartes et La Rochefoucauld, le premier s'illustra par la destruction de la scolastique et voulut faire servir la connaissance de la nature au progrès des sciences, et le second fut un moraliste. Le siècle qui va finir n'offre point d'exception à cette règle : c'est pour établir l'ordre dans

le progrès social qu'Auguste Comte entreprend son œuvre puissante, et c'est pour apporter sa contribution à la sociologie que Guyau, le seul penseur original que la France ait eu depuis le créateur de la philosophie positive, applique la méthode historique à l'étude de la morale. « On peut affirmer, dit-il, que toutes les questions morales et sociales tendent à devenir des questions vivantes ; elles ne resteront pas dans le domaine abstrait de la pensée philosophique, mais tendront à passer dans le domaine des faits et des actes ; disons plus : elles deviendront pour les peuples des questions de vie ou de mort[1]. »

Et c'est précisément le caractère moral, politique et social que revêtent les spéculations philosophiques en France, qui atteste que nous sommes un peuple idéaliste. Nos penseurs, en effet, ne le cèdent pas en hardiesse et en profondeur vraie aux penseurs des autres provinces de la république philosophique. Mais, dans notre pays de de bon sens et de claire logique, on ne sépare pas l'action et la pensée; et si toute action y est l'œuvre d'une pensée, toute pensée y est génératrice d'une action. Les Français prouvent leur idéalisme en inspirant leurs actes de la philosophie, et leurs penseurs servent cette aspiration en donnant à la philosophie le caractère pratique par lequel elle s'est distinguée d'une manière ininterrompue depuis Montaigne jusqu'à Guyau.

Soyons fiers, en somme, d'être le seul peuple au monde qui ait fait une révolution politique et sociale au nom de principes formulés par les philosophes. « C'est, dit Guyau, un exemple unique dans l'histoire d'un grand mouvement d'hommes où le sentiment religieux n'entrait pour rien, d'une foule poussée par une idée purement morale et sociale... L'humanité restant toujours la même,

(1) *Morale d'Epicure*. Introduction, p. 15.

c'est-à-dire facile à passionner, à entraîner par une idée, et n'ayant plus dans les croyances religieuses un mobile suffisant, se tournera de plus en plus, d'abord vers les idées morales, puis vers les idées sociales, qui finiront par être prédominantes et par absorber tout le reste, y compris la morale même[1]. »

3. — En remontant à Épicure, Guyau était assuré d'un point de départ qui ne le condamnât point à errer et, finalement, à revenir sur ses pas, déçu et désorienté. Il retrouvait à la fois les titres généalogiques de la science et de la philosophie au moment exact où elles se réunirent pour tenter d'expliquer l'univers, et en même temps donner à l'homme une règle de vie. Il savait bien, certes, qu'il ne nous restituerait pas la pensée d'Épicure dans son intégralité pour la proposer à notre adhésion. Dans ce voyage vers nos origines philosophiques, il s'armait de l'esprit critique, de tout l'esprit critique du temps actuel; et cet instrument, manié avec autant de force que de sûreté, lui a permis de nous montrer en quoi Épicure fut l'écho de son temps, et en quoi il fut l'annonciateur du nôtre. C'est évidemment à la science moderne qu'il a emprunté sa méthode d'investigation pour cet inventaire, et il ne pouvait avoir en main un meilleur instrument, car, ainsi qu'il le dit lui-même : « La méthode intuitive fait tout dépendre d'un seul principe primitif ; que ce principe vienne à manquer, et tout s'écroule. C'est l'inconvénient des systèmes complètement *a priori;* ils sont tout vrais ou tout faux : point de milieu. Plus ils sont logiques, moins ils sont solides, pour peu que l'hypothèse à laquelle ils se rattachent soit contestable. La méthode inductive n'a pas le même inconvénient. Un système qui repose sur des faits n'est toujours qu'à

(1) *Morale d'Epicure.* Introduction, p. 15.

moitié ébranlé si plusieurs des faits viennent à lui manquer ; il peut être incomplet, mais non absurde[1]. »

Les philosophes de l'induction sont donc les seuls à qui s'adresse Guyau, et c'est à eux seuls qu'il demande le mot des deux secrets, le secret qui rend toutes nos actions intéressées par quelque côté, et le secret qui les fait toutes tendre plus ou moins au désintéressement. Si l'on oppose l'individu à la société et l'intérêt individuel à l'intérêt social, non seulement le second secret ne sera pas découvert, mais encore on ne sera point tenté de le chercher, persuadé qu'il n'existe pas. Pourquoi le second secret fut-il fermé aux penseurs utilitaires, pourtant si sagaces, au point que jusqu'à Stuart Mill ils ne parurent pas même soupçonner qu'il existât ? Précisément à cause du caractère scientifique de la méthode. Ils ne pouvaient observer que des faits connus, ils ne pouvaient enregistrer que des phénomènes reconnus constants au moyen de l'expérience. Or, un fait constant et qui les frappait vivement, c'est l'opposition entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif. Il est vrai que des phénomènes de désintéressement se produisaient sous leurs yeux. Ne pouvant y trouver une explication naturelle, ils en donnaient une interprétation logique et faisaient du désintéressement une catégorie supérieure de l'intérêt, obtenue selon La Rochefoucaud par l'amour-propre, ou selon Helvétius par l'éducation, alors que les théologiens s'en tenaient aux promesses de récompense éternelle ; ce qui faisait de ceux-ci, en somme, les plus matérialistes des utilitaires.

Par qui donc est affirmée l'existence du second secret ? Qui donc le premier considère le désintéressement, non plus comme une catégorie supérieure de l'intérêt, mais comme essentiellement distinct ? Est-ce Stuart Mill ? On

(1) *La Morale anglaise contemporaine*, p. 201.

pourrait le croire quand, constatant qu'un élément dépasse l'égoïsme, il écrit : « Le désir d'être en harmonie avec nos semblables est déjà un principe puissant dans la nature humaine. » Mais non, nous ne pouvons nous méprendre sur le sens véritable de ces paroles du moraliste anglais, qui sont purement et simplement une affirmation supérieure de sa théorie intellectualiste de l'utilité. Être en harmonie avec ses semblables, selon Stuart Mill, c'est se procurer un plaisir de qualité supérieure. Cet élément ne dépasse donc l'égoïsme que comme le sommet d'un arbre en dépasse le tronc et les branches inférieures, et non comme un coureur qui sur le stade dépasse son concurrent. Au calcul d'intérêt établi par Bentham et qui n'additionnait que des peines et des plaisirs purement quantitatifs, Stuart Mill ajoute des éléments qualitatifs ; il sépare les plaisirs intellectuels des plaisirs physiques, et son intellectualisme donne à ceux-là la priorité sur ceux-ci. A l'élément statique de solidarité des intérêts, formulé par Bentham, il ajoute un élément dynamique, et complète ainsi la théorie utilitaire en lui donnant le caractère progressif qui permettra son incorporation à la sociologie et surtout à la politique ; mais il n'en sera pas moins demeuré en deçà de la seconde donnée du problème, il n'aura point pénétré ni même aperçu le second secret. Il aura accordé, ou tenté d'accorder l'intérêt de l'individu et l'intérêt collectif ; ses théories politiques et économiques, éminemment progressives, auront tendu à cet accord ; mais il n'aura pas même pressenti la coexistence et, par un côté important, l'identité fondamentale de ces deux intérêts dans l'individu même le plus égoïste, et par conséquent, et à plus forte raison, leur identification finale complète, grâce à une plus parfaite connaissance et à une meilleure appropriation du domaine de l'humanité.

4. — Ce que la philosophie éclairée par la science n'avait pu faire, la science éclairée par la philosophie le fit. Où Stuart Mill avait échoué, Darwin réussit. Par sa théorie de l'instinct social, celui-ci montra que la sympathie n'est point le résultat d'un calcul égoïste mais une fonction organique de l'individu à l'état de société. L'individu, en effet n'est pas un être absolument autonome. Il contient en lui-même toute son espèce, dont ses gestes répètent les gestes par action réflexe. Darwin, par son exemple fameux du babouin affrontant toute une meute pour sauver un jeune de sa tribu, nous montre bien que le second secret n'est pas un produit de la réflexion et du calcul. Si, en effet, le babouin avait calculé, il eût fait entrer en ligne de compte les périls de son action héroïque et les avantages négatifs que son succès lui eût valu; car les babouins ne se décorent point entre eux ni ne se votent des récompenses nationales. Il se fût donc abstenu. Un autre exemple non moins fameux, que nous donne l'illustre naturaliste, nous fournit la preuve, par l'opération inverse, que l'égoïsme et le dévouement sont bien des actes organiques essentiellement distincts. Son hirondelle, qui abandonne ses petits et les laisse périr misérablement parce que le moment de la migration est venu pour elle, accomplit un acte instinctif identique à celui de l'oiseau qui, dans le même moment, et sous la poussée du même instinct, se précipite contre les barreaux de sa cage jusqu'à se dépouiller la poitrine de ses plumes et se mettre tout en sang. Si l'hirondelle était capable de réfléchir sur ses actes, elle, si bonne mère pour ses petits, les abandonnerait-elle ? Si l'oiseau en cage qui, comme tout être vivant, fuit naturellement la douleur, était capable de raisonnement, ne s'épargnerait-il pas des blessures inutiles ? Donc, à leur origine, l'égoïsme et le dévouement sont essentiellement distincts et coexistants dans l'individu

social; et si l'on veut que la réflexion et le calcul transforment l'intérêt bien entendu en sympathie, on pourra alors prétendre avec tout autant de raison que la réflexion et le calcul peuvent tranformer la sympathie organique en égoïsme pur, ou plutôt faire opter pour l'égoïsme l'individu organiquement solidaire.

Guyau, à mon sens, n'a point donné à cette découverte de Darwin l'importance qu'elle mérite. En rattachant le savant anglais à la série utilitaire, il commet une véritable injustice. Il n'y a entre les philosophes anglais de l'utilité et Darwin qu'un seul point commun : il est vrai que ce point est fondamental. Tous ils sont naturalistes, au sens strictement philosophique du mot. Mais, à la méthode rationaliste de ses prédécesseurs, Darwin substitue une méthode plus adéquate, puisque c'est la méthode naturaliste elle-même qu'il introduit dans la conception naturaliste de l'homme et des sociétés humaines. Vouloir rattacher Darwin à la série utilitaire, alors qu'on en exclut les moralistes chrétiens, pourtant si profondément utilitaires dans leur concept des sanctions morales, c'est, je le répète, commettre une véritable injustice philosophique, car c'est refuser à Darwin la gloire d'une découverte essentielle en même temps que le mérite d'avoir tiré la philosophie naturelle de l'ornière utilitariste où elle se traînait jusqu'à lui et où elle ne retombera plus. Grâce à Darwin, les deux grands facteurs sociaux de la morale : l'éducation et la politique, sont désormais armés à la fois d'une méthode et d'un instrument. Il ne s'agit plus de faire pénétrer du dehors la moralité qui manquait à l'individu supposé animé de l'unique sentiment de l'intérêt, mais de prêter à sa moralité interne, à son désintéressement organique le secours de l'éducation et de la politique. Darwin est donc bien le découvreur du second secret par lequel Guyau nous ouvre les portes d'or de l'avenir.

5. — Contemporain, et sur plusieurs points précurseur de Darwin, Herbert Spencer nous conduit au même point en faisant des sentiments altruistes un phénomène de sympathie fixé en nous par l'hérédité. Contredit-il la théorie de l'instinct social de Darwin quand il nous découvre la genèse des phénomènes de sympathie ? Non. Il la complète. Tant qu'un homme est bien portant, dit-il, les malades lui sont assez indifférents. Mais il n'en est plus ainsi quand il a été lui-même malade ; cet état a éveillé en lui la sympathie pour les malades. Il s'est vu en eux et il a senti sa souffrance dans la leur. Ce n'est donc pas pour être plaint et soigné comme le sont les malades que, revenu à la santé, il éprouve de la sympathie pour les malades. Dira-t-on qu'il donne ainsi au désintéressement une autre origine que Darwin ? Non, puisque l'idée de calcul en est également absente et que l'utilité n'entre pour rien dans la formation du sentiment de sympathie. Il n'explique pas différemment ; il entre davantage dans l'analyse du phénomène constaté par Darwin. Celui-ci affirme par l'observation l'innéité de la sympathie dans l'individu vivant en société, et celui-là nous montre par la même méthode quels chocs de sensibilité ont déterminé les premiers phénomènes de la sympathie, devenue héréditaire, c'est-à-dire innée en chaque individu. Les sentiments altruistes excités, et parfois suscités, par sympathie, sont devenus organiquespar l'hérédité ; et il s'entend bien que c'est seulement dans ce sens qu'il faut concevoir en nous l'innéité de ces sentiments.

Donc, tout individu à l'état de société, et l'on ne peut concevoir l'homme que comme un individu social, est plus ou moins moral. La loi et l'éducation ne créent donc pas la morale, elles en sont les agents extérieurs, non pour accroître le désintéressement aux dépens de l'intérêt, mais pour les équilibrer, les accorder et finalement

les rendre à ce point identiques qu'ils ne fassent plus qu'un seul et même sentiment. Ce n'est qu'au moment où dans l'individu ils coexistent, avec une puissance égale de détermination sur ses actes, qu'ils peuvent être accordés. S'il en était autrement, ou bien l'égoïsme dominant s'opposerait au développement de l'altruisme ; ou bien l'altruisme, étouffant l'égoïsme, s'épanouirait dans son inutilité et constituerait une sorte de prime à l'immoralité. La formule finale de Spencer, l'égo-altruisme, point d'accord et d'arrêt des oscillations de l'individu entre ces deux pôles de l'égoïsme et de l'altruisme, constitue donc « l'union de nos sentiments actifs pour la liberté et de sympathie envers les hommes ». Par sa théorie de l'individuation toujours plus complète à mesure que, par la connaissance de l'univers, l'homme entre en rapports plus directs avec ses semblables, et qu'il acquiert plus de moyens et de raisons propres d'agir, Herbert Spencer touche presque à l'identité finale de l'égoïsme et de l'altruisme. Il était réservé à Guyau d'atteindre ce point culminant et de doter notre philosophie morale de cette acquisition décisive.

6. — La morale étant la science des rapports humains par excellence, et son but étant de rechercher les points par où ils s'accordent pour les développer et les fortifier, comme de travailler à faire disparaître ceux par lesquels ils s'opposent, il va de soi que les sentiments désintéressés seront l'objet de toute la sollicitude du moraliste. Quels que soient les critériums, les dogmes, les raisonnements et les méthodes, tous les moralistes s'accordent à faire du « vivre pour autrui » la plus haute expression de la moralité individuelle. Les utilitaires, pour y inciter les hommes, faisaient appel à l'amour-propre et à l'action des lois. Les évolutionnistes croient à un heureux accord de l'intérêt et du désintéressement par la néces-

saire croissance de la solidarité humaine dans les phénomènes et dans les concepts. Je tiens à rappeler ici que ces derniers ont eu un précurseur de génie en Charles Fourier. Utilitaire, il le fut, comme tout fils du XVIIIe siècle; mais il réhabilita les passions pour augmenter les joies de l'individu et lui permettre de les goûter en pleine sécurité de conscience. Mais son utilitarisme naturaliste s'appuya sur la loi de solidarité, et c'est dans la joie d'autrui que Fourier engagea chacun à trouver sa propre joie. Il fit même de la joie d'autrui la condition essentielle de la joie de l'individu. Comment ne pas songer à Fourier quand on examine avec Guyau le caractère impersonnel et désintéressé de la pensée, qui porte à agir non pour le but, mais pour agir, et qu'avec lui on fait de ce mobile un des premiers substituts de l'obligation morale! Comment peut-on oublier Fourier et sa théorie du travail attrayant quand on lit ces lignes de Guyau : « Le travail est le phénomène à la fois économique et moral où se concilient le mieux l'égoïsme et l'altruisme[1]. » Fourier porte encore aujourd'hui la peine d'avoir été un utopiste social; j'eusse aimé pourtant qu'un esprit aussi émancipé de l'école que le fut Guyau ne la lui fît pas porter en le passant sous silence dans son œuvre.

7. — La principale originalité de Guyau, et elle est très grande, c'est, étant constaté le caractère naturel et scientifique de la morale, d'avoir tenté son incorporation à l'action sociale. Guyau croit que la morale est une fonction sociale organique. La société étant perfectible et sa loi intime étant le progrès, il en conclut que la morale peut se passer un jour d'obligations et de sanctions, tout membre d'une société vraiment civilisée étant par définition un individu moral.

(1) *Morale sans obligation ni sanction*, p. 99 (Alcan).

Quels sont donc, selon lui, les substituts naturels de l'obligation morale ? En premier lieu il place la joie d'agir. « La vie la plus riche, dit-il, se trouve être aussi la plus portée à se prodiguer, à se sacrifier dans une certaine mesure, à se partager aux autres. D'où il suit que l'organisme le plus parfait sera aussi le plus sociable, et que l'idéal de la vie individuelle, c'est la vie en commun[1]. » C'est parfait, mais en quoi s'imagine-t-il, par cette vue aussi profonde que réelle, s'éloigner plus que Spencer de l'utilitarisme ? Est-ce qu'il y a rien dans la théorie de l'individuation croissante qui contredise ceci, ou même ne le dise point, sinon en termes aussi formels, du moins aussi explicites ? Qu'est-ce donc que l'individu doué de « la vie la plus riche » ? Un produit supérieur de l'évolution. Spencer et l'école anglaise lui ont fait acquérir au cours de l'évolution les instincts de sympathie et de sociabilité qui font de lui un être supérieur, tandis que Guyau affirme qu'ils étaient en lui. C'est une mince chicane, et très subtilement métaphysique. Nous savons d'ailleurs avec quelle force Darwin affirme l'innéité de ces sentiments, et que Spencer, dans son analyse, ne le contredit point, mais qu'il montre l'action sociale sur le développement et la mise au point conscient de ces instincts, devenus ainsi des sentiments.

Le second substitut de l'obligation réside, selon Guyau, dans l'impersonnalité du devoir. On *doit*, non pour obéir à un commandemant divin ou à un impératif de la conscience, mais simplement parce qu'on *peut*. « La plante, dit Guyau, ne peut pas s'empêcher de fleurir ; quelquefois, fleurir, pour elle, c'est mourir ; n'importe, la sève monte toujours[2]. » A ceci, on pourrait répondre que si la plante

(1) *Morale sans obligation ni sanction*, p. 102.

(2) *Id.*, p. 107.

savait qu'en fleurissant elle se voue à la mort, elle ne fleurirait pas. Mais Guyau, qui a très heureusement choisi son exemple pour prouver la nécessité du devoir dès que le pouvoir apparaît, répondrait avec raison que si la plante connaissait son sort, elle n'en fleurirait pas moins au moment marqué. Et ce point de vue, Guyau a eu raison de le remarquer, n'a rien de mystique. Tout individu qui *peut* une chose trouve la joie suprême à exercer son pouvoir. Et si l'obstacle est en lui-même, dans sa propre pensée, il le brise avec allégresse pour obéir à cette « grande loi de la nature » que Guyau définit ainsi : *La vie ne peut se maintenir qu'à condition de se répandre.*

Pouvoir et ne pas vouloir, c'est être incomplet. Guyau, parlant de ce substitut tout idéal de l'obligation, dit : *La moralité n'est autre chose que l'unité de l'être.* « Ne pas agir selon ce qu'on croit le meilleur, c'est ressembler à quelqu'un qui ne pourrait rire quand il est joyeux, ni pleurer quand il est triste, qui ne pourrait enfin rien exprimer au dehors, rien traduire de ce qu'il éprouve. Ce serait le suprême supplice[1]. »

Il existe de plus, selon Guyau, un certain devoir impersonnel créé par la fusion croissante des sensibilités et par le caractère plus sociable des plaisirs élevés. « Plus nous allons, dit-il, plus les plaisirs humains semblent prendre un caractère social et sociable. L'idée devient une des sources essentielles du plaisir. Or, l'idée est une sorte de contingent commun à toutes les têtes humaines; c'est une conscience universelle où sont réconciliées plus ou moins les consciences individuelles. La part de l'idée augmentant dans la vie de chacun, il se trouve que la part de l'universel augmente et tend à prédominer sur l'individuel. Les consciences deviennent donc plus péné-

(1) *Morale sans obligation ni sanction*, p. 109 (Alcan).

trables. Celui qui vient aujourd'hui au monde est destiné à une vie intellectuelle beaucoup plus intense qu'il y a cent mille ans, et pourtant, malgré cette intensité de sa vie individuelle, son intelligence se trouvera, pour ainsi dire, beaucoup plus *socialisée ;* précisément parce qu'elle est bien plus riche, elle possédera beaucoup moins en propre. De même pour sa sensibilité [1]. » Guyau ne laisse pas même à l'égoïsme le refuge des plaisirs purement physiques : « Qu'on compare, dans la vie commune, dit-il, la part laissée à l'égoïsme pur et celle que prend « l'altruisme », on verra combien la première est relativement petite ; même les plaisirs les plus égoïstes parce qu'ils sont tout physiques, comme le plaisir de boire ou de manger, n'acquièrent tout leur charme que quand nous les partageons avec autrui [2]. » On pourrait objecter à Guyau que chez les sauvages, au contraire, c'est une abomination, non pas même de manger en commun, mais simplement devant un témoin. Mais Guyau pourrait trop facilement nous répondre que nous ne sommes pas des sauvages et que le propre de l'évolution progressive de l'humanité est précisément de nous éloigner de l'état de sauvagerie, qui fut le nôtre, mais ne le redeviendra pas.

A ces substituts de l'obligation que je viens d'énumérer, Guyau ajoute le plaisir du risque dans la lutte, qu'il s'agisse du risque matériel ou du risque métaphysique. Pour le risque dans la lutte, il affirme qu'on peut l'aimer jusqu'à la certitude du sacrifice définitif. Épicure, père des utilitaires, déclarait que le sage peut se sacrifier à son ami et aimer mieux mourir que d'éprouver la douleur de le perdre et de lui survivre ; Guyau ne va point au delà. Il avoue très franchement être arrêté par le problème du

(1) *Morale sans obligation ni sanction*, p. 113.

(2) *Id.*, p. 114, 115.

sacrifice définitif. Il ne peut y avoir, en effet, aucune espèce de plaisir dans la mort, puisqu'elle est la fin de tout plaisir. On peut sacrifier sa vie si on est projeté hors de soi par une grande idée. « Supposez, dit-il, qu'il vous soit donné d'être pour un instant un Newton découvrant sa loi ou un Jésus prêchant l'amour sur la montagne : le reste de votre vie vous semblerait décoloré et vide; vous pourriez acheter cet instant au prix de tout[1]. » On peut encore la sacrifier si les souffrances qu'elle donne l'emportent sur les jouissances et la rendent intolérable. Dans ce cas, la vie n'est plus le plus essentiel de tous les biens, mais un mal. « Or, dit Guyau revenant ainsi à l'amour-propre de La Rochefoucauld, un des sentiments qui possèdent au plus haut point ce caractère de l'intolérabilité, c'est celui de la honte, de la « défaillance morale » : la vie achetée, par exemple, au prix de la honte peut ne pas paraître supportable[2]. « Puis, prévoyant que les utilitaires vont sur ce point reprendre tous leurs avantages, il tente vainement de leur opposer le caractère intellectualiste de « l'intolérabilité de la vie. » Mais ni par l'affirmation qu'on peut utiliser les désespérés aux œuvres de dévouement ni par la constatation rassurante que le sacrifice définitif devient de moins en moins fréquent et nécessaire dans notre état de croissante civilisation, il ne se sépare essentiellement des utilitaires. Il est certain qu'épurés par la douleur, les désespérés trouvent des joies supérieures dans le soulagement de leurs semblables au péril de leur propre vie; mais il n'y a pas sacrifice certain et définitif du bien essentiel qu'est la vie; si peu que la douleur éprouvée lui ait laissé de prix, du moment que nos désespérés consentent à la vivre, c'est qu'un mode

(1) *Morale sans obligation ni sanction* p. 155.

(2) *Id.*, p. 159.

d'action quelconque lui a rendu quelque prix à leurs yeux. Nous avons vu plus haut que Guyau assignait l'action à l'individu qui veut vivre en joie; nous le voyons ici assigner l'action à l'individu qui veut vivre, tout simplement, mais qui veut vivre avec de nouveaux motifs de vie, ceux qu'il s'était primitivement assignés ayant disparu.

D'ailleurs, la meilleure preuve qu'ici Guyau est incapable de se séparer des utilitaires, c'est qu'il emploie leur méthode même du calcul des valeurs. « L'inconnue fondamentale, dit-il en effet, l'x qui se retrouve dans un certain nombre de problèmes, c'est la mort. La solution de l'équation posée dépend alors de la valeur variable que l'on attache aux autres termes, qui sont : 1° la vie physique à sacrifier; 2° l'action morale quelconque à accomplir[1]. » Bentham et Stuart Mill n'eussent point posé le problème autrement, et n'y eussent point apporté une solution autre que Guyau lui-même : Si, pour l'homme moral, la vie vaut moins que l'action morale à accomplir, c'est la vie qui sera sacrifiée. A sa vie toute de soucis et exempte de joies appréciables, l'homme moral préfère l'immense joie que lui cause l'action morale. Nous voici en plein utilitarisme, je le répète. Guyau sent bien d'ailleurs qu'il n'a point fait faire un pas à la question, et il l'avoue en ces termes : « Une morale exclusivement scientifique ne peut donner une solution définitive et complète du problème de l'obligation morale. Il faut toujours dépasser la pure expérience[2]. » Et il appelle l'hypothèse à son secours. Il est de fait que les hommes ont toujours donné plus volontiers leur vie pour une hypothèse religieuse ou métaphysique que pour des questions d'intérêt matériel et direct. Guyau ne pouvait donc chercher ailleurs

(1) *Morale sans obligation ni sanction*, p. 154.

(2) *Id.*, p. 160.

de meilleurs substituts à l'obligation morale du sacrifice personnel. Parlant de la fermeté des fédérés devant le peloton d'exécution, M. le comte de Mun a dit quelque part : « Ces gens mouraient avec une sorte d'insolence. » Il était incapable de comprendre une fermeté que les fédérés eussent comprise en lui, s'ils eussent été les fusilleurs et lui le fusillé. Comment ces ouvriers parisiens, foncièrement incroyants, pouvaient-ils avoir devant la mort la sérénité d'un gentilhomme catholique ! Ils avaient une foi, et ils estimaient qu'elle valait qu'on mourût pour elle, sans même demander à l'au delà de la vie la moindre compensation. Et, ici, je m'arrête, et je ne chicane plus : Qu'importe que le sacrifice personnel à l'idée, vraie ou fausse, soit un résultat d'évolution supérieure de l'instinct social, ou qu'il soit une acquisition sociale épurant notre égoïsme primitif et le forçant à préférer la meilleure part ? L'essentiel est qu'il soit, à l'état de réalité active et bienfaisante. Et il n'est permis à personne de nier cette réalité.

8. — Guyau ne s'est pas contenté de supprimer l'obligation morale en lui donnant des substituts empressés et joyeux tirés des plus profonds et des plus persistants sentiments humains, fils légitimes de l'instinct de sociabilité qui est en nous, il croit non moins fermement à l'inutilité de la sanction morale. Guyau constate l'inanité, au point de vue de l'individu, des sanctions naturelles. Trop souvent, en effet, la nature frappe dans le fils les erreurs du père pour que le jeu de ses lois puisse raisonnablement être tenu pour une sanction. Dans l'ordre naturel, il n'y a pas de sanctions, même relativement à nos rapports avec la nature, mais des enchaînements de causes à effets. La nature, en effet, ne nous doit rien ; et nous ne lui devons rien. Elle est pour nous un instrument que nous connaissons plus ou moins bien, que nous manions avec plus ou

moins de dextérité. Nous pouvons être profondément immoraux, et cependant si bien utiliser la nature à nos fins personnelles, que nul inconvénient ne nous arrive de son fait. Il suffit que nous ayons hérité de nos parents un organisme plus résistant aux excès que la moyenne, et que nous nous souciions peu d'engendrer des enfants dont l'organisme débilité paierait la rançon de notre immunité.

Si les sanctions naturelles n'existent pas, que valent les sanctions morales invoquées jusqu'ici par les philosophes du spiritualisme classique ? Toute action bonne mérite récompense, et toute action mauvaise, châtiment, disent-ils. Ce qui revient à décider, selon Guyau, que celui qui a le bonheur d'être bon, verra s'ajouter à ce bien celui que lui fera son semblable par voie de récompense ; et celui qui a le malheur d'être méchant, verra s'ajouter à ce mal celui que lui feront ses semblables par voie de châtiment. La théorie du châtiment est encore plus inadmissible dans la thèse du libre arbitre que dans la thèse déterministe, et c'est cependant les défenseurs du libre arbitre qui demeurent les partisans du châtiment : En effet, si le coupable est coupable, c'est par la faute de sa volonté, qui a voulu librement le mal. Or, on punit non la volonté, mais la sensibilité, qui n'a été qu'un agent passif du méfait. On ajoute le mal sensible du châtiment au mal moral de la faute. On a ainsi un double mal, au lieu d'un simple mal, mais on n'a rien réparé.

La sanction rétablit l'ordre, ajoute la morale classique fondée sur le libre arbitre. Mais, comme dit Guyau, « il faut, pour que le châtiment soit possible, que le libre arbitre même le veuille, et il ne peut le vouloir que s'il s'est déjà amélioré assez profondément pour avoir en partie cessé de le mériter... Aussi longtemps qu'un criminel reste vraiment tel, il se place par cela même au-dessus de toute sanction morale ; il faudrait le convertir

avant de le frapper, et, s'il est converti, pourquoi le frapper[1] ? »

La sanction est un acte de justice distributive, ajoute l'école. Guyau observe que la théorie saint-simonienne, « à chacun selon ses œuvres », peut être excellente dans l'ordre économique, où domine la règle de l'intérêt ; mais elle ne réalise pas la justice absolue dans l'ordre moral. « Si un moindre bienfait semble devoir appeler une moindre reconnaissance, dit-il, il ne s'ensuit pas qu'une offense doive appeler la vengeance à sa suite[2]. » Le châtiment ne pourrait se justifier que par son utilité, qui serait la réparation. Or, le châtiment ne répare pas : il ajoute au mal le mal. Il n'est pas la défense ni la prévoyance, mais simplement la vengeance. Il ne peut donc constituer un agent moral.

Guyau, cependant, reconnaît que « notre société ne peut assurément réaliser le lointain idéal d'indulgence universelle ; mais, dit-il, elle peut encore moins prendre pour type de conduite l'idéal opposé de la morale orthodoxe, à savoir la distribution du bonheur et du malheur, suivant le mérite et le démérite[3] ». Il nie donc les sanctions sociales, tout en reconnaissant les nécessités de la défense sociale, car la loi humaine a le double caractère d'être *utilitaire* et *nécessitaire :* ce qui est exactement l'opposé d'une loi morale commandant sans mobile à une volonté libre ; mais déjà la formule scientifique de la justice pénale sans cesse humanisée s'affirme ainsi : « *Le maximum de défense* « *sociale* avec le *maximum de souffrance individuelle.* » Parallèlement, tandis que la répression du mal affecte le moins possible l'individu, les récompenses du bien se désindividualisent chaque jour davantage. Ce but, l'opi-

(1) *Morale sans obligation ni sanction,* p. 191.
(2) *Id.*, p. 192.
(3) *Id.*, p. 198.

nion publique même le poursuit déjà, et le poursuivra d'une manière plus consciente à mesure qu'elle s'éclairera. « La misère d'un groupe social, dit Guyau, attirera plus invinciblement l'attention et les bienfaits que le mérite de tel ou tel individu : on voudra plus encore soulager ceux qui souffrent que récompenser d'une manière brillante ceux qui ont bien agi [1]. »

En tant que sanction intérieure, le remords est proscrit impitoyablement par Guyau comme inutile, puisqu'il se mesure à notre moralité même et que les individus immoraux y sont insensibles. Le remords n'a donc pas un caractère d'expiation, il est donc d'autant plus moral qu'il ressemble moins à une sanction. Le châtiment, la sanction, en effet, sont censés payer la faute. Il suffirait donc d'avoir du remords pour se croire en état de grâce morale. La vraie moralité est plus exigeante, et à son regard le remords ne peut être que le sentiment profond de la déchéance et le désir à la fois de s'en relever.

Afin de trouver la sanction morale supérieure, Guyau s'élève au-dessus de la justice et se place dans la région de l'amour et de la fraternité. Que fait celui qui agit bien ? Il collabore au bien universel et prend droit à la bienveillance de tous les êtres, nous dit Guyau ; celui qui agit mal refuse sa coopération à ce grand œuvre universel, on n'a qu'à lui refuser le concours commun, on n'a qu'à ne pas l'aimer. Mais Guyau a un scrupule. Est-il nécessaire que ceux qui font le bien soient aimés ? D'autre part, est-il bon que ceux qui font le mal ne soient pas aimés ? Les premiers sont parvenus à un degré de moralité où la joie d'agir pour le bien les paie bien au delà de leur effort. Pour les seconds, n'ont-ils pas droit au bonheur, et leur infirmité morale n'est-elle pas un malheur qu'on doit fraternellement sou-

(1) *Morale*, p. 217.

lager ? « J'ai deux mains, s'écrie Guyau, l'une pour serrer la main de ceux avec qui je marche dans la vie, l'autre pour relever ceux qui tombent. »

9. — Voilà donc où aboutit la morale sensualiste, dont, il y a plus de vingt siècles, Démocrite et Épicure jetèrent les premiers fondements. Elle s'est développée à mesure que s'accroissait la connaissance. A toutes les époques, son critérium et ses prescriptions ont égalé ceux que formulait la morale *a priori*, et, dans la pratique, les épicuriens ne l'ont pas cédé en valeur morale aux stoïciens, ni les utilitaires aux chrétiens, ni les évolutionnistes à ceux qui s'inclinent devant l'impératif catégorique. Mais elle a voulu que l'homme n'obéit point à un commandement extérieur ni à un commandement intérieur, que l'examen pourrait faire reconnaître comme arbitraires. Elle a voulu que l'homme puisât dans l'expérience les mobiles de ses actes moraux, afin que le sentiment moral fût indestructible en lui. Pendant de longs siècles, elle a cru que toutes nos actions étaient mues par l'intérêt. Elle ne se trompait pas absolument, mais elle ne présentait à notre esprit qu'une des deux données, la plus essentielle à l'origine, du problème moral. C'est au cours du siècle qui finit que la science évolutionniste vint lui révéler le second secret et découvrit l'existence, au plus lointain même de nos origines animales, de l'instinct de sociabilité. Ne médisons pas de l'utilitarisme, à présent que, grâce à lui, nous l'avons pu dépasser. Rappelons-nous avec Spencer qu'il fut « le stage initial de la science morale ». L'humble plaisir du ventre affirmé par Épicure fut et demeure la forte et vivace racine qui nourrit de toute éternité la magnifique floraison d'altruisme promise aux fraternités prochaines. C'est le ventre qui nous rattache à l'espèce ; c'est le ventre qui digère, et aussi le ventre qui engendre. Par le ventre qui digère, l'individu se conserve ; par le ventre

qui engendre, l'espèce se perpétue. S'il contient tout l'égoïsme, il contient aussi tout l'altruisme.

10. — Guyau, on l'a vu, n'oppose pas l'altruisme à l'égoïsme. Il ne les accorde pas davantage en essayant inutilement de faire à chacun sa part; il les supprime en les fusionnant l'un dans l'autre. Il fait d'eux l'amour, tout simplement. L'amour de soi? L'amour d'autrui? Ni l'un ni l'autre, ou plutôt l'un et l'autre à la fois, l'être moral ne pouvant trouver sa joie que dans la joie d'autrui, et la morale étant devenue véritablement une sociabilité supérieure, la sociabilité même.

Concevoir cette moralité supérieure, c'est vouloir la réaliser. Vous savez avec quelle puissance Guyau affirme l'identité de la conception et celle de la volonté. L'histoire tout entière atteste l'action des idées-forces, dans lesquelles l'individu s'oublie pour concourir à un grand but commun à tous ses semblables. Il est étonnant à première vue que ces manifestations répétées au cours des siècles n'aient point révélé plus tôt aux philosophes sensualistes l'existence et la force de l'instinct de sociabilité. Mais, à la réflexion, il se conçoit que des penseurs qui connaissaient l'inanité fondamentale des buts poursuivis par ces grands mouvements de peuples, tels par exemple les croisades, aient méconnu la puissance et la beauté de l'action collective.

C'est parce que Guyau veut réaliser cette sociabilité supérieure qu'il est pour la liberté contre la servitude, pour la science contre l'ignorance. Il sait que sa morale ne peut être qu'une morale d'hommes libres, c'est-à-dire conscients. Il sait que le bien est identique à la vérité et le mal identique à l'erreur. Il ne propose point de critérium moral, parce qu'en dehors de quelques principes généraux il connaît la variabilité des concepts moraux, qui sont le reflet idéalisé des conditions mentales et sociales

du lieu et du moment. Mais il sait que si le monde social était immobile, si la loi de développement progressif cessait de le mouvoir, nous serions incapables de fonder une morale autrement que sur la force extérieure et sur les menaces et les promesses terrestres et extra-terrestres.

11. — En élevant ainsi la morale au-dessus de la conception la plus haute qu'on ait aujourd'hui de la justice, Guyau a tracé le cadre de la justice future. Mais, au point de vue théorique pur, a-t-il bien constitué une morale? Sans hésiter, je réponds non. Il a fait de la morale une fonction naturelle et spontanée de l'individu social. Toute idée de mérite et de démérite, de sanction et d'obligation, de loi et de châtiment ayant disparu dans la bienveillance active des individus et dans les mesures de préservation sociale dégagées de toute intention de vengeance ou de punition, la morale disparaît elle-même, avec son double cortège de droits et de devoirs. Si nous allons au bout de la pensée de Guyau, nous sommes forcés de conclure à la disparition finale de la morale.

Mais que les moralistes se rassurent. C'est seulement quand les individus immoraux ou amoraux seront devenus des exceptions dans l'ensemble social, que la morale, comme science et comme art, pourra disparaître.

Pour ce qui est du point de vue pratique, l'œuvre de Guyau peut elle avoir une action sur la moralité du temps présent? Oui, si la politique vient la seconder, et si l'éducation et la science viennent la développer. Ainsi, il est bien évident que, pour un impulsif ignorant, cette pensée de Guyau qu'il ne faut pas répondre à l'injure par une injure plus forte semblera tout simplement de la lâcheté. Or, n'est-il pas à craindre que, prenant cette indulgence pour lâcheté, les impulsifs ne soient encouragés aux excès et aux violences contre les personnes? A cela, nous répondrons avec Guyau que, dans les États policés, il existe

des lois pour réprimer ces actes. Les lois réprimant les brutalités et les violences sont faites pour tous les hommes, sans exception. Mais on ne les applique qu'à ceux qui pratiquent la violence. Où la lâcheté commencerait, pour l'individu molesté, c'est dans le cas où, les lois faisant défaut, il ne saurait pas assurer à sa personne le respect qui lui est dû. Mais, outre que nulle offense n'échappe aux sanctions de la loi, ce qui dispense les offensés de recourir à la vengeance, on peut prévoir un temps où ceux qui n'offensent point, qui sont déjà l'immense majorité, seront l'unanimité. Quand ce temps sera venu, la loi qui réprime l'offense disparaîtra. Par ses sanctions, la loi est donc un impulseur de moralité. D'une part elle protège ceux qui vivent sans offenser personne, et d'autre part elle avertit ceux qui sont tenté d'offenser autrui qu'ils ne le peuvent sans avoir affaire à elle.

12. — Mais la politique doit-elle donner aux lois un caractère uniquement répressif, et ces lois-là sont-elles d'efficaces impulseurs de la moralité ? C'est fort bien d'empêcher les individus de faire le mal, mais ce serait mieux de leur en ôter même la tentation. Aussi, je crois que si un jour la morale de Guyau règne parmi les hommes, c'est que les conditions réelles de la fraternité humaine rêvées par lui seront devenues des institutions sociales positives. Mais il est certain qu'en notre temps, l'enseignement moral de Guyau s'adresse à ceux qui sont déjà suffisamment moraux pour n'avoir point besoin qu'on leur enseigne la morale. Ceux-là sont une infime minorité. Il reste donc les autres, c'est-à-dire presque tout le monde.

On aura beau dire à un commerçant que le mensonge est un vice dégradant. Il triomphera en vous répondant : Si je n'avais pas menti à ma clientèle pendant trente ans, je ne serais pas à la veille de me reposer après

fortune faite. Dès la première année j'aurais fait faillite.

On fera en vain appel à la dignité morale d'une malheureuse qui sait qu'elle ne gagnera qu'un franc par jour, et parfois moins à tirer l'aiguille. Que lui répondra-t-on si elle dit : En prostituant mon corps avec esprit de prudence et de méthode, je gagne vingt, trente, cent fois plus qu'à peiner dans un atelier ou une mansarde. Mes charmes passeront, mais les richesses que j'aurai amassées ne passeront pas, et je vieillirai dans quelque château, honorée de tous. Couturière, je fusse morte d'épuisement dans la fleur de ma jeunesse.

Les patriotes qui croient la France en péril de dépopulation — et, à mon sens, il vaudrait mieux s'aviser que la misère y dévore cent cinquante mille phtisiques et cent mille enfants par an, et qu'on pourrait faire là, sans nouvelle production, une belle économie d'existences — les patriotes feraient vainement appel au célibataire qui entend consommer seul le fruit de son travail ou les rentes que son père lui a laissées. Ils n'auraient rien à répliquer s'il leur disait : Je respecte les lois et je ne nuis à personne. Je trouve ma joie à vivre seul et à dépenser tout mon revenu à me satisfaire. La loi ne m'oblige pas à donner des enfants à la patrie. Qu'on me laisse tranquille avec ces prétendus devoirs que j'ignore et que je veux ignorer.

Nous tendons bien tous à la solidarité matérielle, et déjà nous la réalisons par certains côtés. Mais par tant d'autres côtés notre solidarité future s'exprime en de si violents et si douloureux antagonismes que le champ de la moralité commune est en vérité fort restreint. Hors du domaine des lois, qui répriment à trop grands frais et sans grande efficacité les actes d'immoralité les plus directement nuisibles à l'ensemble social, et qui, je le répète, sont encore loin de déterminer les individus à

accomplir des actes moraux positifs, ce champ n'existe pour ainsi dire point.

13. — Dans le domaine des lois, il faut distinguer, je le répète, celles qui répriment le mal et celles qui détruisent les causes mêmes du mal. Parmi celles qui répriment le mal, n'en est-il point qui, au lieu de le réprimer, le perpétuent, le propagent et même l'engendrent ? Je suis trop attaché à cette idée que la liberté individuelle et sociale est un produit de la loi pour m'en dédire ici. Sans faire injure à ma pensée, dont les éléments sur ce point m'ont été fournis par Montesquieu, ni à ceux qui ont bien voulu l'adopter et la propager, l'ayant reconnue scientifiquement exacte, il m'est bien permis de dire que la loi, comme la liberté, est soumise aux lois de l'évolution. Nos codes peuvent contenir des textes qui sont des survivances d'un concept moral aujourd'hui aboli, sans que cela prouve rien contre l'excellence de ma théorie, bien au contraire. La liberté n'est pas un absolu qui se révèle et se réalise d'un seul coup par un miracle extérieur. Elle est en nous et ne devient, et ne se développe, et ne se complète qu'à mesure que nous connaissons mieux et que nous exerçons davantage notre pouvoir sur nous-mêmes et sur les choses[1].

Ainsi, le droit de réprimer substitué au droit de punir n'a pas encore disparu de nos codes. Les juristes en sont encore à croire que le criminel a droit au châtiment, bien que l'expérience nous ait démontré l'inutile cruauté du châtiment, qui est, selon l'expression de Guyau, un mal ajouté au mal. Mais, dans ce droit de réprimer, sommes-nous arrivés nous-mêmes à la perfection, et croyons-nous avoir dit le dernier mot quand nous y voyons un moyen de préserver la société et d'amender

(1) Voir mon *Idéalisme social*, pp. 221 et suiv. (Alcan).

le coupable ? Je ne puis, pour mon compte, partager cette illusion.

Tout d'abord, la répression n'amende pas pas le coupable. S'il est conscient, il s'amende tout seul ; et s'il ne l'est pas, la répression est pour lui un tourment inutile ou un expédient honteux, immoral, par lequel il se tient quitte du mal qu'il a fait et pour lequel il croit avoir payé sa dette. Préserve-t-elle au moins la société, c'est-à-dire assure-t-elle la sécurité aux non-coupables et retient-elle ceux qui ont une propension à devenir coupables ? En cette matière, rien n'est absolu. Pourtant, il est certain que la répression pourrait retenir les coupables à venir si le criminel ou le délinquant n'était par définition un imprévoyant. Il est non moins certain qu'il est des cas, déjà plus rares, où l'infirmité morale qui fait le criminel et le délinquant ne s'accompagne pas d'une infirmité mentale correspondante et ne lui ôte pas la faculté de prévoir les conséquences de son méfait. Mais celui qui prévoit calcule ses chances d'échapper aux lois, et cette probabilité d'impunité suffit à le déterminer dans le sens de l'acte mauvais. Il est vrai que la probabilité de la répression peut également le déterminer à s'abstenir. Il est enfin de la plus complète évidence que les lois perdent toute autorité morale quand ceux qui les appliquent gardent toutes leurs sévérités pour les malheureux et réservent leurs trésors d'indulgence pour les méfaits des puissants. Pour ce qui est de la sécurité que la répression assure aux non-coupables, elle est si précaire et obtenue à tant de frais qu'on serait presque tenté de la considérer comme illusoire. On se dit en tout cas que cette sécurité serait beaucoup plus grande si des conditions sociales meilleures, en supprimant la misère matérielle et en diminuant la misère morale, venaient rendre toute répression inutile.

14. — Mais puisque la répression est encore nécessaire au point de vue de la sécurité publique, ne serait-il pas temps de renoncer à cette illusion, qu'elle amende le coupable ? Cessons de la considérer comme une sanction, puisqu'elle n'en est pas une, et ne voyons en elle qu'un moyen de préservation des non-coupables, qui ont le droit de vivre à l'abri de toute atteinte contre leurs biens ou leur personne, puisque ce droit est la raison fondamentale de l'état de société. Puisque la répression ne s'adresse pas en réalité aux coupables, il convient de distinguer entre ceux-ci. Aujourd'hui, on croit que plus un individu est conscient, plus son acte mérite les sévérités de la loi. C'est conserver la vieille notion du châtiment que de raisonner ainsi. Acquitter un homme qui a agi sans discernement, c'est mettre ce coupable inconscient à même de causer de nouveaux torts à ses semblables, puisque son inconscience ne lui permet pas de distinguer le bien du mal. Si l'on n'était pas encore si profondément imbu de la vieille doctrine du châtiment, si l'on n'avait pas cru réaliser un progrès en considérant la répression comme un moyen d'amender le coupable, on s'apercevrait tout de suite de l'absurdité d'une telle pratique. Si l'on veut vraiment que la répression conserve le seul et unique caractère qu'elle puisse raisonnablement avoir, c'est-à-dire la préservation sociale, c'est le coupable inconscient qu'il faut garder et le coupable conscient qu'il faut relâcher. Croit-on que j'énonce là une bien grande nouveauté ? Qu'est-ce-donc que la loi Bérenger, qui permet de renvoyer indemne l'auteur d'un premier délit et qui ne le retient qu'au second ? Ce second délit, qui tombe sous la répression, est précisément le moyen de vérifier la moralité du délinquant. Un être moralement conscient a pu commettre un délit, dans un moment ou sa conscience sommeillait. Il est certain qu'averti, beaucoup

plus par sa conscience que par l'appareil judiciaire, il ne ne récidivera pas. Un être moralement inconscient commet son premier délit : c'est une entrée dans la carrière du crime. Par quels signes extérieurs le juge en sera-t-il averti ? Ne vaut-il pas mieux, n'est-il pas à la fois plus humain, de le déclarer conscient et, comme tel, de le relâcher, quitte à ce que la récidive vienne établir son incapacité de se conduire lui-même dans la vie sans nuire à autrui !

Je soumettais il y a quelques jours cette idée à un magistrat éminent, dont toute la France admire le courage et la haute valeur morale. Et je tremblais d'être allé trop loin dans ma théorie du renversement de la répression, qui est une des pierres d'assises d'un ouvrage dont je corrige en ce moment les épreuves. Aussi quelle fut ma joie quand j'entendis le président Magnaud s'écrier :

— Mais c'est ma loi de pardon !

En effet, c'était la loi de pardon, proposée à la Chambre par ce juge qui met de l'humanité dans sa jurisprudence, en attendant que les législateurs en mettent dans la loi. Avec cette différence que M. Magnaud introduit l'absolution dans la loi comme « le moyen le plus efficace d'arriver à la moralisation du coupable ». Mais cette différence n'est pas essentielle, puisque l'auteur de ce projet bienfaisant veut que sa loi s'applique lorsque le juge est « convaincu que le châtiment amènera vraisemblablement l'irrémédiable chute de celui auquel il l'inflige ». Il est évident que si la moralité du coupable peut être suscitée par un secours extérieur, l'indulgence de la loi de pardon sera plus efficace que les rigueurs démoralisantes, les promiscuités dangereuses ou l'isolement dépressif de la prison.

Nous avons été devancés, M. Magnaud et moi, par la pratique des jurys criminels, qui vont jusqu'à nier la cul-

pabilité quand ils estiment que l'individu soumis à leur verdict peut s'amender lui-même ou qu'il a cessé de constituer un péril pour la société. Pour ma part, je n'hésite pas à reconnaître que cette pratique n'a pas peu contribué à me mettre sur la voie, et c'est elle que M. Magnaud invoque également dans son exposé de motifs.

15. — Mais si les lois créent notre liberté, on peut dire qu'elles sont une création de notre liberté qui cherche en elles ses moyens. Notre action sur les mœurs doit donc être aussi constante que notre action sur les lois dans le sens de la solidarité humaine et dans la recherche et l'application des moyens réels par lesquels se fait et s'étend la solidarité. Et quand notre concept de la solidarité se heurte aux lois, ce sont les lois qui ont tort. Il est parfois des transgressions nécessaires, et c'est au nom de la morale même qu'on peut être amené à désobéir aux lois. Ainsi, autrefois, les guerres n'étaient ni justes ni injustes. Dans l'insolidarité générale, elles affirmaient la solidarité des uns pour l'attaque comme la solidarité des autres dans la défense. Aujourd'hui, la guerre injuste, l'agression du fort contre le faible, soulève la conscience universelle. Demain, la conscience universelle réprouvera toute guerre comme injuste, et elle saura unir tous les efforts pour imposer la paix à quiconque voudrait la troubler. En ce moment où la force triomphe et où leurs divisions laissent les peuples impuissants, on a besoin d'une telle espérance pour ne pas voir disparaître les plus essentielles notions morales. Mais croyons fermement que la conscience universelle ne s'est pas émue en vain. Répétons-nous avec Guyau que le signe de la vraie moralité est l'union du vouloir et du pouvoir. L'Europe veut la fin des guerres injustes; de nombreux signes nous annoncent cette volonté, en dépit

de manifestations contraires qui sont les dernières et désordonnées convulsions d'esprits encore enlisés dans le passé. Demain son vouloir sera un pouvoir, et les peuples se donneront la paix que les gouvernements leur refusent encore.

Travaillons donc avec confiance à notre éducation morale mutuelle. Armons-nous de science, car c'est la science qui nous révèle la loi de solidarité des êtres et de leurs efforts, en même temps qu'elle nous procure les moyens de notre liberté matérielle et mentale, par l'association substituée enfin à la lutte. Ne demandons pas aux lois des contraintes contre les individus, mais des moyens de liberté pour tous et pour chacun.

16. — Oui, c'est surtout aux lois qui créent la liberté sociale et personnelle, et tendent à rapprocher les hommes de l'égalité sans laquelle il n'est pas de liberté, que la politique doit demander leur concours pour que l'humanité se construise enfin un habitat dans lequel apparaisse l'union intime de l'intérêt individuel et collectif. Guyau demande quelque part la socialisation de la morale. Elle ne sera possible que quand nos antagonismes individuels et collectifs se seront résolus en solidarité, c'est-à-dire quand le milieu humain se sera lui-même socialisé. Je crois que le socialisme est véritablement la forme sociale adéquate à la moralité supérieure conçue par Guyau. Si sa morale idéale s'épanouit un jour, ce ne pourra être que dans un milieu socialiste.

Que dis-je ? Sa morale ! Elle disparaîtra, se perdra dans l'océan de nos sentiments et de nos actes, présente en chacun d'eux, organique comme eux, et passant finalement à l'état d'acte réflexe, par un glorieux retour à l'instinct. Saluons avec confiance cette forme supérieure de l'idéal moral : la disparition de la morale par la suppression de l'immoralité. Le droit devenu identique

au devoir, l'homme plus individuel que jamais et incorporant en soi toute l'humanité, le mien et le tien disparaissant de la langue même, voilà la fraternité supérieure à la justice que nous promet l'évolution constante de notre espèce. La concevoir dans le présent, c'est la rendre possible dans l'avenir.

XI

LA JUSTICE SOCIALE

Par P. Malapert

(27 mars 1900.)

Mesdames, Messieurs,

L'objet que je me propose ici est proprement l'analyse du concept de justice sociale, la détermination de son fondement et de son contenu. Je ne m'attacherai donc pas à rechercher dès l'abord si la société a pour fin unique, en tout cas pour fin suprême, la réalisation de la justice. Je me borne, en commençant, à opposer l'une à l'autre deux conceptions antithétiques de l'État, dont l'une consiste essentiellement dans la subordination de l'ordre moral à l'ordre politique et économique, l'autre dans la subordination de l'ordre économique à l'ordre moral. La première propose à l'État, pour premier, sinon pour seul objet, auquel tous les autres sont subordonnés, sinon sacrifiés, l'accroissement soit de sa propre puissance, militaire, industrielle, financière, soit du bien-être matériel, de la richesse des citoyens. La seconde voit la fin de l'Etat dans le triomphe du droit et de la liberté, dans le règne de la justice.

Ces deux conceptions ne coïncident pas, il est à peine besoin de le faire remarquer, avec les doctrines communément désignées par les noms de socialisme et d'indivi-

dualisme. C'est qu'aussi bien, chacun de ces derniers mots est appliqué à des systèmes non seulement très différents, mais encore très divergents. Le socialisme, c'est d'abord la théorie qui proclame le droit absolu de la cité sur le citoyen, qui subordonne, sans réserve d'aucun droit, d'aucune liberté personnelle, l'individu à l'État. C'est encore une doctrine qui recherche essentiellement un mode de répartition des richesses capable de donner satisfaction à l'idée de justice, laquelle, au demeurant, est ici l'idée de justice-égalité, ou plutôt s'identifie avec l'idée d'égalité. Mais c'est aussi une doctrine qui proclame le droit absolu de l'individu sur l'État, qui fait de celui-ci l'instrument des fins individuelles, tantôt d'ailleurs en ne tenant compte que des besoins matériels, y sacrifiant les fins nobles et désintéressées, tantôt, en un sens très idéaliste, chargeant l'Etat de « porter au maximum la liberté et l'énergie des individus », de les élever à la pleine possession de leur personnalité. — Et l'individualisme, d'autre part, c'est tantôt une protestation économique contre l'intervention de l'État qui fait moins bien, moins rapidement, à moins bon compte, ce que ferait mieux, à tous égards, l'initiative privée ; — tantôt encore l'opposition des plus favorisés contre l'ingérence de l'État qui gêne en effet leur liberté, c'est la « justification du privilège » ; — tantôt enfin une très haute et très noble doctrine d'émancipation des citoyens, dont on affirme les droits égaux, qu'on appelle tous, par la liberté même, à la jouissance réelle de tous leurs droits d'hommes, à la pleine expansion de toutes leurs libertés.

Dans l'examen de ces multiples théories, dans le débat qui se poursuit entre elles, je ne veux pas entrer ici directement et de prime abord. Un choix, à cet égard, ne peut être que la conclusion, non la prémisse de l'étude que nous avons à entreprendre. Au reste, n'est-il pas vrai

que toutes ces écoles admettent qu'à la société incombe une certaine fonction de justice, que toutes s'accordent à parler de justice sociale? Seulement, sous cette formule on ne place pas les mêmes idées, et l'identité des mots recouvre et dissimule, en cette question comme en tant d'autres, des contradictions d'opinion qui éclatent, non sans violence parfois, quand il s'agit de passer au détail des conséquences pratiques et à l'application des formules. Je prends donc pour accordé qu'il y a, ou qu'il peut y avoir, tout au moins qu'on peut concevoir, une justice sociale, et je me demande ce qu'il convient d'entendre par là.

Le concept de justice sociale est obscur pour une double raison : d'abord, parce que l'idée de justice, prise en elle-même, n'est pas si simple et si claire qu'on pourrait le penser avant d'en avoir essayé l'analyse ; ensuite, parce que des difficultés nouvelles surgissent quand on l'applique à la société.

I. — Pour aborder tout de suite un point qui me paraît capital, je voudrais insister un peu dès maintenant sur ce second ordre de difficultés. Je supposerai donc que nous sommes d'accord sur le contenu de l'idée de justice en tant qu'elle exprime une certaine corrélation de devoirs et de droits entre deux personnes morales déterminées ; nous savons, par hypothèse, quelle devrait être la conduite de Robinson et de Vendredi, toute considération de milieu social et de législation positive ainsi mise à part, au cas où l'un et l'autre serait juste; nous savons ce que chacun doit faire et éviter. Sur cela, il me faudra revenir tout à l'heure ; mais, pour la clarté de mon exposition et puisqu'on ne saurait tout dire à la fois, je dois remettre à plus tard les explications qui seront nécessaires sur ce point. Ce que je me demande maintenant c'est donc uniquement

ceci : entre qui peuvent exister des relations de justice.

La question peut paraître obscure et inutilement subtile. Je la crois pourtant essentielle ; et de la réponse qu'on y fera doit dépendre, à mon sens, l'idée même qu'on se formera de la justice sociale. Elle va, au surplus, devenir très claire, si je ne me trompe, par la simple énonciation des solutions qu'on en peut proposer.

A première vue, deux solutions semblent possibles : ou bien ce rapport de justice existe entre un individu et un autre individu, ou bien il existe entre un individu, d'une part, et, d'autre part, la société ou l'Etat. Quelles seront les conséquences de l'une et l'autre hypothèse ?

Dans le premier cas, le rôle de justice de l'Etat ne saurait consister qu'à régler les rapports d'individu à individu, à veiller à ce qu'aucun des membres de la société ne porte atteinte aux droits d'un autre membre, à prévenir ou à réprimer les injustices individuelles. La société ou l'État doit être un juge ou un arbitre entre les personnes ; l'État doit être, comme on l'a dit, « l'instrument de la justice intercivique ». Et c'est là, sans doute, un très haut idéal à assigner à l'État. Mais je ne puis m'empêcher d'observer que ce devoir sera pour lui un de ces devoirs que les moralistes appellent « devoirs larges » ou « devoirs de mérite », je veux dire un devoir qu'il est certes beau d'accomplir, mais qui ne correspond pas à un droit défini, qui n'est donc pas exigible ou revendicable par celui à l'égard de qui il doit s'exercer. L'État se fera l'instrument de la justice intercivique parce qu'il le voudra bien ; il restera seul juge des cas où il lui conviendra d'intervenir, et aussi de l'opportunité, de la forme, de la limite de son intervention. Et si la société estime qu'elle n'a point à se mêler de certains règlements de comptes trop délicats à son sens, l'individu ne saurait exciper d'aucun droit pour protester contre cette abstention. De plus, l'individu ne peut

élever de réclamation justifiée que si elle s'adresse à un ou plusieurs autres individus déterminés. Dans le cas où l'injustice dont il souffre n'a pas pour cause des personnes définies, il pourra bien encore invoquer l'intérêt général de la société, faire appel à la générosité de l'État, à sa pitié, à sa charité, à son amour de la justice, si l'on veut ; mais on sent bien que le mot justice n'est pas pris ici en un sens strict et que la situation du réclamant n'est pas celle d'un créancier à qui quelque chose est dû.

C'est à des objections de cette nature que se trouve exposée, à mon sens, la théorie récemment exposée par M. Paul Lapie dans son livre si intéressant, d'ailleurs : « *La justice par l'État.* » — L'État, dit-il, « est chargé de régler, au nom de la justice, les relations des individus ». Pourquoi l'État est-il chargé de ce soin ? Parce que les hommes, entre autres besoins, ont un besoin de justice et qu'il faut bien trouver moyen d'y satisfaire. « Pourquoi, demande M. Lapie, l'État ne serait-il pas l'instrument de la justice, comme la famille est l'instrument de l'amour, comme les églises ou les académies sont les instruments de l'intelligence ? » — Mais qui ne voit quels dangers peuvent résulter d'une pareille assimilation ? Qu'ai-je le droit d'exiger d'une académie ? De même l'individu ne sera-t-il pas livré au bon vouloir de l'État ? Et si le problème est relativement facile quand il s'agit de définir le devoir de l'État quand il se trouve en présence de causes déterminées d'injustice, c'est-à-dire d'injustices qui viennent d'un homme ou d'un groupe d'hommes bien déterminés, il en ira tout autrement quand l'auteur passera à l'étude des causes indéterminées d'injustice. L'État est juge suprême de son devoir ; s'il l'accomplit jusqu'au bout, c'est parce qu'il est noble et généreux, et pour l'accomplir parfaitement, il lui faudrait être Dieu même, puisqu'il lui appartient de « mesurer la valeur réelle des

hommes et des actions ». L'individu n'est pas en possession d'un droit véritable ; il s'adresse à la charité de l'État plutôt qu'il ne demande justice, et M. Lapie n'en convient-il pas, en somme, quand il parle de la « magistrature philanthropique » ?

Le concept de justice sociale demeure donc, si je ne m'abuse, fort indéterminé, si l'on considère les relations de justice comme n'existant qu'entre les individus pris à titre de particuliers, et si l'on regarde en conséquence l'État comme restant en dehors et au-dessus de cette relation de justice qu'il a seulement pour office de régler.

Il nous faut donc passer à la seconde hypothèse et dire que le rapport de justice lie l'un à l'autre l'individu et la société. Celle-ci est alors redevable à l'individu qui possède des droits moralement revendicables sur elle. La société me doit la justice ; elle a non plus une *fonction*, mais un *devoir* de justice ; il ne s'agit plus de *bienfaisance* sociale, mais de *justice* sociale. Mais alors surgit une grave question. Cette relation de devoir et de droit, de débit et de crédit qui, nous le verrons mieux tout à l'heure, constitue la justice, cette relation, dis-je, étant proprement morale, ne peut lier que des *personnes*. Il faudra donc concevoir la société comme une personne morale, ayant, à ce titre, ses devoirs et ses droits propres, distincts des devoirs et des droits des individus. Or, c'est là une fiction grosse de dangers. D'abord, au point de vue moral, l'individu, se sentant incorporé à la société, sera tenté de se décharger sur cette personne anonyme d'un nombre de plus en plus considérable de ses devoirs propres ; il ne se sentira plus personnellement obligé, le sentiment de sa responsabilité s'affaiblira et du même coup le niveau de la moralité sociale risquera de s'abaisser prodigieusement. Il y a plus ; la société, considérée comme une personne, dépasse infiniment toutes les autres

personnes, et l'on se trouve conduit à l'investir de droits devant lesquels disparaissent tous les droits individuels. Quand on se représente la société comme un individu gigantesque, dans lequel sont absorbés tous les individus, on est amené presque fatalement à l'assimiler moins à une personne morale qu'à un organisme naturel. Et les sociologues qui soutiennent cette thèse attribuent au corps social des fonctions, non des devoirs, aux individus un rôle, non des droits. Une cellule n'a pas de droit sur l'organe dont elle fait partie. N'est-ce pas ce qui est arrivé, pour prendre un exemple, à A. Comte ? Quand il déclare que l'homme individuel est « une abstraction », que les hommes ne sont pas des « êtres séparés », mais des « organes du grand Être », que fait-il tout d'abord que restaurer lui-même les abstractions métaphysiques qu'il s'est donné pour mission d'exorciser ? Et ne doit-il pas logiquement conclure que « dans l'état positif, l'idée de droit disparaît irrévocablement » ? Comme, d'autre part, le principe du droit c'est la liberté, et que la liberté mère de toutes les autres, c'est la liberté d'examen, il la condamnera. Droit, liberté, individualisme, c'est pour lui anarchie ; organisation, c'est autorité, et cette autorité s'exerce sans limite et sans contrôle sur les intelligences aussi bien que sur les corps. Voilà qui explique et en partie justifie ce jugement sévère porté par Stuart Mill : « C'est le système le plus complet de despotisme spirituel et temporel qui soit jamais sorti d'un cerveau d'homme, excepté peut-être de celui d'Ignace de Loyola. »

Nous sommes donc placés entre deux alternatives qui ne peuvent ni l'une ni l'autre nous satisfaire. Y en a-t-il une troisième ? Oui, sans doute, et la voici, telle, du moins, qu'on la peut théoriquement concevoir, en réservant la question de savoir si elle correspond à quelque réalité de fait. Un rapport de justice ne pouvant exister qu'entre

des personnes, il y aura une justice sociale si nous concevons la société comme composée de personnes auxquelles incomberait personnellement, quoique non isolément, un devoir correspondant à un droit dans l'individu, qui serait considéré comme créancier de la totalité des autres individus, de chacun personnellement, quoique non isolément. Remarquons-le bien, c'est là une situation qui n'a rien que de simple, de normal et de journalier. J'ai prêté une somme d'argent à deux, dix ou cent personnes, qui se sont engagées vis-à-vis de moi conjointement et solidairement. Je suis créancier de chacune et de toutes. Les sociétés d'assurance, de secours mutuels nous fournissent le type de ce rapport de crédit et de débit s'établissant pour un objet et dans des conditions définies entre chacun des sociétaires et la société. Un sociétaire quelconque est ainsi débiteur de tous et créancier de tous, et c'est la réciprocité des devoirs qui constitue le droit, la réciprocité des droits qui constitue le devoir. Il suffira, dès lors, d'étendre cette relation à la société tout entière pour concevoir une justice sociale au sens rigoureux et strict que j'ai essayé d'indiquer dans les analyses précédentes. Alors, en effet, tous *doivent* vraiment quelque chose à chacun et chacun a droit à quelque chose de la part de tous. Le rapport est moral puisqu'il lie des personnes. La responsabilité est personnelle, l'obligation individuelle, puisque c'est chacun qui est tenu pour son compte et pour sa part : le devoir de la société, c'est mon devoir, et je ne saurais m'en désintéresser ou m'y soustraire. Du même coup, l'individu se trouve en possession d'un droit ; son inviolabilité morale est garantie et oppose une limite très nette à l'intervention de la société, sur la justice de laquelle je puis moralement compter, au lieu d'avoir à escompter sa charité.

Reste seulement à se demander si ces conditions que

nous venons de poser théoriquement se trouvent réalisées. Reste aussi à se demander quel débit et quel crédit se trouvent alors portés au compte des parties en cause. En d'autres termes, il faut rechercher s'il y a un fondement moral de la société, et quel est le principe moral de la justice elle-même. Nous sommes amenés, en d'autres termes a définir de plus près la notion de justice et aussi la notion de société.

II. — Voyons donc ce qu'il faut entendre par justice. Et d'abord se ramène-t-elle, comme le veulent les économistes, au principe de l'équivalence, au *do ut des*, à la stricte application d'un contrat positif et impliquant des relations quantitatives? La justice, dit-on, consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, *cuique suum ;* mais ce « dû », ce « *suum* », on les prend en un sens strict, au sens de ce qui appartient déjà en fait, de ce qui est garanti par un contrat spécial créant l'obligation. Or c'est là une conception bien étroite de la justice. C'est qu'en effet tout d'abord la justice ne règle pas uniquement des échanges, elle est aussi le respect de la liberté, de la conscience, de l'honneur. Et puis, si l'échange, pour être juste, implique l'équivalence des objets ou des services échangés, encore faut-il que l'*appréciation* de l'équivalence soit, elle-même, juste. De même, si la juste observation d'un contrat, c'est l'exacte et scrupuleuse application de ses termes mêmes, encore faut-il que soit juste aussi *l'établissement* du contrat et de ses clauses ; et il ne suffit pas peut-être pour cela qu'il y ait consentement mutuel. Voilà pourquoi on n'a pas de peine à montrer combien une telle justice est imparfaite, combien peu elle satisfait aux plus impérieuses aspirations de notre conscience, combien elle est insuffisante à régler la vie sociale. La justice, vous disait ici-même M. Gide, est quelque chose de mort et

réclame une âme de bonté qui la vivifie. On lui oppose la charité, on la lui substitue, ou bien on la lui surajoute, ou bien on la lui incorpore, partiellement ou totalement[1].

Oserai-je le dire? Je ne verrais pas sans crainte remplacer dans l'organisation sociale le principe de la justice par celui de la charité. La charité est belle par ce qu'elle contient de spontanéité et d'enthousiasme, d'expansion et d'ardeur. Par là même elle est moins définie et moins sûre ; elle peut devenir inquiétante et dangereuse. Elle est amour; mais l'amour est volontiers jaloux et tyrannique. Elle est la flamme; mais si elle éclaire et réchauffe, elle peut aveugler et brûler. Si elle n'est constamment tenue en respect par l'idée de la justice, elle court risque de se montrer envahissante et conquérante, de menacer la liberté de la personne dans ce qu'elle a non seulement de plus intime et de plus délicat, mais encore de plus inviolable et de plus sacré. Par charité, on peut se faire grand inquisiteur. Loin de moi la pensée de dire du mal de la charité ; mais j'estime qu'il faut savoir se tenir en garde contre ce que l'on a heureusement appelé le « saint despotisme de la charité ». Dans

(1) Il m'est impossible d'entrer dans l'étude de ces diverses tentatives; qu'il me suffise de rappeler celle de M. Fouillée, fondée sur la théorie de la « justice réparative ». De la violation du droit naît un nouveau droit, celui de réparation. Or, à côté des violations de droit d'origine individuelle, il en est aussi d'origine historique et sociale. C'est donc à la société qu'incombe le devoir de justice réparative. Cela est fort juste en un sens, fort ingénieux surtout, et permet en effet d introduire la fraternité dans la justice. Mais M. Fouillée ajoute : « Dans ce retour vers le passé, il faut s'arrêter à de justes limites. Il ne faut pas croire qu'une société doive entreprendre de réparer toutes les injustices sociales et politiques du passé ; il y a nécessairement prescription pour tout ce qui est invérifiable et inappréciable. » Que de conflits vont naître autour de cette formule! D'autant que l État seul déterminera ce qui est vérifiable et appréciable, car il est « juge suprême de ses devoirs », et le devoir de l'Etat n'arme pas l'individu d'un droit. Aussi cette justice devient-elle une « justice surabondante », c'est-à-dire, selon l'expression même de M. Fouillée, un devoir de « bienfaisance sociale ». En dernière analyse, c'est donc la justice qui se trouve ramenée à la charité.

l'ordre des choses sociales et politiques je me défie, je l'avoue, du bon tyran, du despote éclairé, du monarque paternel, de l'Etat-Providence, qui sait mieux que moi ce qui me convient, fait mon bonheur malgré moi, m'aime autrement que je ne voudrais être aimé, et peut être tenté de me prouver qu'il m'aime bien en me châtiant bien. La justice pure et simple m'offre plus de garanties.

A condition toutefois qu'elle soit la vraie justice, non pas celle que nous rencontrions tout à l'heure et qui bien souvent n'apparaît que comme une réglementation stricte de l'injustice.

Qu'est-ce à dire ? Nul, après Kant, ne me paraît avoir plus profondément creusé l'idée de justice que M. Renouvier, auquel j'emprunterai la plupart des éléments de l'analyse qui va suivre. La justice, c'est le devoir de respecter le droit, et le fondement du droit, c'est la liberté. D'où cette définition : « Est juste toute action qui n'est pas un obstacle à l'accord de la liberté de tous avec la liberté de chacun. » (Kant. *Introd. à la métaphysique des Mœurs.*) Le concept de justice résulte donc d'une relation entre le devoir et le droit, ou plutôt consiste dans la notion de devoir réciproque, d'un devoir qui non seulement m'oblige envers moi-même, mais est encore moralement revendicable par autrui. Comment est possible cet ordre composé de devoirs et quelle situation est impliquée en cela ? Il faut que les deux personnes en présence se sentent moralement obligées chacune envers soi-même, — qu'elles se sentent deux personnes égales, je veux dire également respectables en tant que morales, — enfin que chacune puisse compter que l'autre observera son devoir à cet égard, en d'autres termes, qu'il puisse y avoir confiance mutuelle. Cette confiance mutuelle implique dès lors promesse mutuelle, une sorte de contrat primitif, rationnel et moral, en vertu duquel les individus s'engagent

à se traiter réciproquement comme des personnes. C'est ainsi que, quand l'un s'oblige en conscience, il s'oblige envers autrui en même temps qu'envers soi, et précisément parce que l'autre s'oblige également. Cette réciprocité de l'obligation constitue le débit chez l'un et le crédit chez l'autre, le crédit de l'un fondant le débit de l'autre et inversement. En dernière analyse, ce contrat d'où naît la justice repose sur le principe de l'éminente dignité de la personne, de « l'identité divisée », de la substitution rationnelle des personnes morales, donnant lieu à la réversibilité du crédit et du débit.

Que stipule donc un tel contrat? L'association morale que nous venons de concevoir entre deux agents raisonnables implique la reconnaissance par eux de certains biens communs ; je veux dire que, d'une part, chaque agent conçoit un bien moral propre qu'il a le devoir de poursuivre et par conséquent le droit de rechercher et d'atteindre, et que, d'autre part, du fait même de leur association, résulte un bien non plus propre et individuel, mais unique en eux deux et conçu comme devant être réalisé par leur collaboration. Il y a donc promesse de se respecter mutuellement en tant que chacun travaille à l'acquisition de son bien propre, et promesse de travailler solidairement à réaliser le bien commun, qui se trouve être précisément une société juste d'agents moraux. La justice nous apparaît en conséquence sous un double aspect, d'abstention et d'action ; ne rien faire qui viole la liberté d'autrui et l'empêche de s'élever à la possession de sa personnalité ; aider chacun, sous la condition de la réciprocité, à se procurer les moyens de cette accession à la personnalité.

III. — Cette conception de la justice une fois esquissée, il convient de se demander comment elle peut

s'étendre à la société et, de justice individuelle, devenir justice sociale.

La réponse est impliquée dans les termes mêmes du problème, tel que nous l'avons posé. La justice sociale n'est rigoureusement fondée que si la société repose sur un contrat rationnel et moral de la nature de celui que nous venons de définir. Le fait social a-t-il donc un fondement moral?

On peut envisager le fait social au point de vue historique et naturaliste, ou au point de vue théorique et moral. Les sociétés humaines se sont instituées sous l'influence de causes naturelles et psychologiques que je n'ai pas à étudier ici et parmi lesquelles, outre des considérations de commune défense et de commune utilité, il faut compter le fait même de la sociabilité, la sympathie, au sens le plus général et le plus propre du mot, c'est à savoir ce phénomène de contagion morale en vertu duquel une pluralité de consciences individuelles se mettent à l'unisson, se sentent semblables et partagent un certain nombre de sentiments, de tendances, de craintes et de désirs, d'idées aussi et de croyances, ce qui constitue ce que l'on a appelé, fort improprement d'ailleurs à mon sens, une conscience collective. De là, en tout cas, résulte la solidarité sociale, le sentiment pour chacun de son union avec tous, de sa dépendance à l'égard de tous, de son association avec tous. Le fait social élémentaire se trouve donc être, à ce point de vue, la réaction mutuelle, avec son complément nécessaire, l'aide mutuelle. — Maintenant supposons que l'homme en vienne à réfléchir sur le fait même qu'il vit en société, à s'interroger sur les conditions qui peuvent légitimer ce fait, et nous voyons apparaître quelque chose de nouveau et d'essentiel, le contrat social. Il ne s'agit donc pas là d'une donnée historique, qu'il faille placer à l'origine des sociétés. Néan-

moins, c'est un fait réel autant qu'idéal, puisque cette idée, en tant qu'elle apparaît dans la pensée des hommes, tend à produire ses effets dont le premier et le principal est précisément de transformer une communauté de besoins et d'intérêts en une réciprocité de devoirs et de droits, de substituer à une association naturelle une association morale, à une *société de fait*, un *État de droit*. Lorsqu'il s'agit des choses humaines et de leur évolution, il est nécessaire de compter au nombre des facteurs du changement les idées mêmes que les hommes se font des choses humaines. La science, pour prendre un exemple, s'est ébauchée bien avant que se soit dégagée l'idée même de la science; mais du jour où cette notion s'est précisée et formulée, le développement de la science, ses destinées futures en ont, dans une très large mesure, dépendu. De même, du jour où a été conçue nettement l'idée d'un droit rationnel et d'un contrat moral, même purement implicite et tacite, cette idée est intervenue à titre de cause dans l'évolution historique du droit positif et de l'organisation politique et sociale, quelles qu'en aient été l'origine et les formes primitives. Ces idées deviennent donc à ce titre des faits historiques et réels à leur tour, et l'histoire, en n'en tenant pas compte, mutilerait la réalité. Or, ne voyons-nous pas que, depuis la plus haute antiquité, des nations se sont rencontrées qui, consciemment et expressément, ont voulu introduire dans les relations humaines des principes rationnels et moraux de droit, de liberté, qui se sont proposé de constituer des cités justes? Ce n'est pas uniquement dans le domaine de la spéculation et des théories philosophiques qu'on voit s'ébaucher et s'organiser ce concept d'un idéal de justice sociale; nous le voyons encore pénétrer de plus en plus dans le domaine des faits, des lois, des institutions, des formes d'administration de la chose publique. Or, c'est cette

notion d'un État fondé en droit, d'un État juridique et d'un État juste, qui implique le contrat rationnel et social dont je parlais tout à l'heure, en vertu duquel les contractants, formant une association morale, s'obligent réciproquement, s'engagent chacun envers tous et tous envers chacun.

Quelles sont donc les stipulations implicites d'un tel contrat ? Celles-là même que nous avons rencontrées plus haut : promesse des contractants de se traiter comme des personnes morales, de se respecter mutuellement dans leurs droits et leurs libertés ; promesse aussi de se garantir réciproquement les conditions sans lesquelles chacun ne posséderait pas réellement ses droits et ne jouirait pas vraiment de sa liberté. D'un seul mot, il y a promesse de concourir à cette œuvre commune qui ne saurait être réalisée que par la communauté même, je veux dire une société de citoyens libres.

Il ne faut donc pas dire qu'en vertu de ce contrat l'individu se dépossède lui-même d'une partie de sa liberté primitive pour assurer et consolider la partie qui lui restera. Voilà l'erreur primordiale et fondamentale de Hobbes et de Rousseau, d'où résulte nécessairement un système de despotisme. Il faut dire, au contraire, avec Kant, que l'individu « abandonne la liberté déréglée, pour retrouver sa liberté intacte comme membre d'une république, dans un état juridique ».

Ainsi me paraît se fonder et se préciser l'idée de la justice sociale. La société comme telle se trouve avoir un double devoir de justice : défendre les droits et les libertés de l'individu contre les attaques, les empiètements de la force, de la violence, contenir la liberté de chacun dans de telles limites qu'elle ne supprime pas la liberté d'autrui et, à cet égard, la société est, en effet, l'agent de la justice intercivique ; puis, assurer à chacun de ses

membres, sous la loi générale de la réciprocité, le moyen de jouir de ses droits et de sa liberté. C'est là un point qui est capital. La société n'a pas à se substituer à l'individu, à faire son bonheur et à fabriquer sa vertu : ce ne saurait être un devoir pour elle, car elle n'en a pas le droit : en le faisant, elle violerait dans sa clause constitutive et essentielle le contrat même en vertu duquel elle existe. J'accepte donc cette formule de M. Renouvier : « L'idée mère de la société des êtres raisonnables consiste en ce que chacun est une fin pour lui-même et doit posséder les moyens de cette fin, par l'aide d'autrui s'il en est besoin et s'il est possible. » Et je la complète par cette règle que propose M. Vacherot : « Les interventions de l'Etat sont justifiées (je dirais plutôt *justes*) partout où elles assurent à ceux qui n'en jouiraient pas sans cela leurs droits individuels ; elles sont illégitimes, partout où elles constituent une menace contre l'un quelconque des droits de l'individu. »

IV. — De ces principes, il est possible de déduire les diverses fonctions de justice sociale. Je les ramènerais volontiers à trois principales que je désignerai, faute de mots meilleurs, par ces termes : judiciaire, économique, pédagogique.

Au sujet de la fonction judiciaire, il n'y a pas de difficulté théorique, si je ne m'abuse. Personne ne conteste qu'il appartienne à la société de réprimer les atteintes aux droits définis des citoyens, de prendre les mesures nécessaires pour que chacun soit protégé dans sa vie, sa propriété légitime, sa liberté, son honneur. Que ce soin incombe à la société ; c'est ce qui résulte de ce fait que le droit accordé à chacun de se défendre et d'obtenir réparation des injustices subies, c'est l'anarchie, la négation de toute paix, de toute société ; et surtout c'est ce qui résulte

de ce principe que la limitation des libertés les unes par les autres n'est vraiment réciproque, ce qui veut dire juste, que si elle est réglée par une loi générale, dont la formule et l'application ne sauraient dès lors être abandonnées à l'appréciation et au caprice de chacun.

Des difficultés graves, au contraire, ne peuvent manquer de surgir au sujet de ce que j'ai nommé — d'un terme trop obscur — fonction de justice économique. Je dois donc dire tout de suite que, par là, j'entends trois choses principalement : la société a le devoir d'assurer à chacun la vie; — la sphère de propriété matérielle sans laquelle le droit de vivre ne serait qu'un mot ; — le droit pour chacun de contracter librement, conformément à ses intérêts et à la justice. Je m'explique.

Le droit de vivre est incontestablement le premier de tous les autres droits, leur condition préalable. Et si c'est bien d'abord le droit de conserver sa vie, de ne pas être tué, de ne pas être empêché de subvenir aux besoins organiques fondamentaux, j'estime qu'il faut aller plus loin et y voir le droit à la vie, le droit de recevoir, quand on est dans l'impossibilité absolue de se le procurer par soi-même, ce qui est nécessaire à la vie. Cela me paraît une des stipulations essentielles du pacte social tel que je me suis efforcé de le définir. Une société qui considère chacun de ses membres comme une « fin en soi », une société juste, estimera nécessairement qu'elle a le devoir de faire vivre un être humain qui sans elle ne pourrait vivre : enfant, infirme, vieillard. Remarquons-le, d'ailleurs, pour ce dernier cas, une restriction s'impose. De même qu'il serait absurde de prétendre que la société doit fournir à chaque citoyen le gîte et le souper, de proclamer le droit à la paresse universelle ; de même il serait absurde et dangereux de professer le droit à l'imprévoyance, et de déclarer que l'individu qui, tant qu'il était valide, a subsisté grâce

à son travail, mais sans s'inquiéter aucunement de l'avenir, a le droit de compter absolument sur la société pour le jour où il ne pourra plus travailler. Et la solution pratique, pour le dire en passant, me paraît devoir être cherchée dans l'extension du système de l'assurance.

J'ai dit aussi que la société a le devoir de garantir à ses membres une sphère élémentaire de propriété matérielle. Que faut-il entendre par là ? Que l'Etat doit fournir à tous une propriété égale ou proportionnelle ? Non certes, et ce serait le contraire même de ma pensée. Cela signifie que la société doit assurer la disposition des moyens permettant l'acquisition de la propriété. Il s'agit donc moins d'un droit à la propriété que d'un droit à créer la propriété sous la condition générale du travail et de la liberté. Toutefois, une difficulté subsiste : le droit de travailler n'est que fictif pour qui n'a pas la possibilité de travailler. Le droit de travailler entraîne donc en un sens le droit au travail, ce qui veut dire le droit à l'instrument qui me permette, par mon libre travail, de vivre, de faire vivre les miens, de me constituer par l'épargne une propriété. Le droit à l'instrument de travail se trouve ainsi être le droit à l'*usage* de l'instrument, puisque l'usage, quant à ses effets moraux, ainsi qu'on l'a justement remarqué, équivaut à la propriété. — Je laisse de côté, dans tout cet exposé, cela va de soi, la question d'application pratique, des voies et moyens ; j'y reviendrai en quelques mots ; mais en ce moment je me borne à poser des principes.

J'arrive donc au troisième point que j'ai distingué dans ce sujet de la justice économique : la société doit garantir à chacun le droit de contracter. Il ne s'agit plus, évidemment, de la fonction judiciaire qui consiste à assurer l'exécution des contrats, et aussi à déterminer certaines conditions de validité des contrats. Je veux dire ici que la

société doit mettre chacun en possession de la liberté réelle sans laquelle le contrat n'est plus juste. L'acceptation du contrat en pleine connaissance de cause n'est pas la seule condition qui le rende juste. Encore faut-il qu'on soit vraiment libre de ne pas accepter. Je peux me dire très heureux d'avoir donné seulement ma bourse à l'escarpe qui pouvait aussi me tuer : ce contrat, volontairement subi, est-il valable ? Et dans combien de cas un des contractants ne se trouve-t-il pas ainsi contraint par d'inéluctables nécessités? La liberté réelle des contractants suppose qu'ils puissent l'un et l'autre débattre les termes du contrat en toute indépendance. Il y a quelque chose de plus ; il faut que le contrat « ne contienne aucune stipulation contraire à l'ordre rationnel des relations morales ». La société doit donc intervenir ici encore, et je me hâte de faire observer que, parmi les contrats dont je parle ici, il faut compter les relations du capital et du travail qui constituent, en somme, un contrat de louage. J'ajoute, d'ailleurs, que cette intervention doit toujours avoir pour but et pour effet, non de supprimer la liberté, mais de la garantir.

Je me suis étendu un peu — trop peu sans doute pour pouvoir prévenir tous les malentendus et présenter toutes les explications nécessaires — sur cette fonction de justice économique. Je serai beaucoup plus bref en ce qui concerne la fonction de justice pédagogique, que je définirais à peu près ainsi : le devoir d'assurer à chacun la sphère de propriété intellectuelle et morale nécessaire à la réalisation de ses fins personnelles : c'est le devoir social qui correspond au droit à l'instruction. Le droit de la personne, sa liberté sont-ils respectés si, de par la sottise, la folie ou la pauvreté de ses parents, il est interdit à l'enfant d'arriver jamais à la possession du savoir élémentaire, instrument nécessaire de toute acquisition future du savoir supérieur? La société doit ainsi assurer à ses membres le

moyen de développer par le travail leurs aptitudes et leurs talents, de s'élever à la pleine expansion de leurs facultés, et leur fournir à tous le minimum d'instruction et d'éducation sans lequel nul ne peut posséder sa dignité d'homme.

V. — J'ai tâché jusqu'à présent de déterminer théoriquement sur quoi repose le concept de justice sociale et aussi ce qu'il enveloppe d'essentiel. Il faudrait maintenant rechercher par quels moyens pourrait être réalisée cette justice sociale, de quelle façon pratique et concrète on la pourrait faire passer du domaine de la pure spéculation dans celui des faits, des mœurs, des lois, des institutions. Il est trop manifesle que cette nouvelle étude ne saurait être même esquissée pendant les quelques minutes qui me restent. Ce serait la matière d'un livre, non d'une conférence, d'un quart de conférence. Je ne voudrais cependant pas avoir l'air d'esquiver toutes les difficultés qui s'accumulent ici. Je ne me bornerai pas à dire que la détermination des principes et des fins est l'office du moraliste, celle des applications et des moyens, l'office de l'économiste et de l'homme politique. Je ne dirai pas non plus que les moyens, en somme, importent peu, pourvu que le résultat soit atteint. Ces raisons, en effet, ne sont pas définitives; car, si la réalisation pratique est impossible, la fin reste donc chimérique ; et si l'on proclame les moyens indifférents, ne se pourra-t-il pas faire qu'on en choisisse d'iniques pour faire régner la justice?

Aussi faut-il à tout le moins indiquer à quelles conditions générales doivent satisfaire ces moyens. Car, si c'est à l'expérience qu'il appartient de nous apprendre quels procédés sont plus pratiques, plus faciles, plus expédients, plus efficaces, c'est à la théorie encore qu'incombe le soin de dire quels sont ceux qui sont moralement légitimes. S'il importe, en effet, que les moyens ne soient pas mala-

droits et n'aillent pas à l'opposé de ce qu'on se propose, il faut encore qu'ils ne reposent sur la violation d'aucun droit, d'aucune liberté vraie, qu'ils ne tendent pas, par leur nature même, à détruire la personne morale et libre qu'il faut prendre pour fin et qu'il s'agit de rendre possible. Nos principes nous doivent donc servir, sinon à trouver ces moyens, du moins à choisir parmi ceux qui nous apparaissent comme possibles.

Pour expliquer ma pensée sur ce point, je veux prendre deux exemples.

J'ai parlé du devoir qu'a l'État de procurer à ses membres une certaine sphère élémentaire de propriété matérielle ; j'ai montré de plus que cela signifie procurer l'usage des instruments nécessaires de travail. Comment cela peut-il être réalisé ? Trois moyens se présentent à l'esprit.

a. L'État s'approprierait tout le sol et tous les instruments de travail et les affermerait, louerait ou prêterait gratuitement, ou bien encore ferait travailler soit pour un salaire fixé d'avance, soit en partageant les bénéfices.

b. L'État se rendrait possesseur d'une partie du sol, d'un certain nombre d'instruments de travail et les mettrait à la disposition des réclamants dans des ateliers nationaux, agricoles ou industriels.

c. L'État fournirait, à qui ferait valoir son droit et y serait fondé, des instruments de travail, un certain capital, type de l'instrument de travail, à titre de prêt : c'est le système du crédit.

Il est facile de voir que le premier moyen ne se concilie pas avec nos principes, d'abord parce qu'il supprime la propriété antérieurement acquise par des voies légitimes, porte atteinte à des droits existants, ensuite parce qu'il ne tend nullement à mettre l'individu en état de se créer par le travail et la prévoyance la propriété individuelle. Le second système, à son tour, tombe sous le coup de cette

objection grave : la société, par le moyen des ateliers nationaux, fait aux initiatives individuelles une concurrence qui serait meurtrière si, par la force même des choses, elle ne marchait pas à la faillite pour son propre compte. De plus, et cela est vrai, en somme, dans l'un et l'autre cas, on ne respecte pas la liberté du travail dans celui-là même à qui il s'agissait précisément d'en procurer les moyens ; car l'État devra nécessairement imposer aux travailleurs telle ou telle besogne, surveiller, contrôler, diriger, exiger le travail, dans une mesure dont lui seul sera juge : c'est le travail forcé, et ce sera vite les travaux forcés. D'où il résulte que c'est dans les limites du troisième système, dans l'étude de ses diverses formes possibles, qu'il faudra chercher la solution, la seule conciliable avec l'idée de la liberté et aussi de la dignité de celui qu'on aide. Le prêt a sur le don une incontestable supériorité morale, puisqu'il crée des devoirs, outre qu'il n'a pas l'inconvénient de paralyser l'initiative. — Nos principes nous permettent même d'aller plus loin et de préciser la nature de ces institutions de crédit. D'abord, il n'est nullement nécessaire que ce soit un monopole, ce qui nous permettra d'éviter sur ce point l'autoritarisme de l'État. Toutefois, il pourra se faire que l'État doive intervenir pour donner une garantie financière. En effet, il faut que le travail laisse au travailleur un excédent, un bénéfice qui lui permette d'économiser, de capitaliser ; de telle sorte que le prêt, que je ne voudrais pas purement gratuit, doit du moins être consenti à un taux très modéré. L'État serait ainsi amené à subventionner les banques de crédit fondées par l'initiative des particuliers ou à en créer lui-même à titre onéreux. Il lui faudra donc, à cet effet, des ressources. Et là je ne vois pas de difficultés spéciales ; car il n'y a rien d'injuste dans ce fait que chaque individu contribue à un service public, même s'il en doit bénéficier

moins que son voisin. Et je serais mal venu sans doute à demander un dégrèvement d'impôt sous le prétexte que j'use moins le pavé de Paris que tel ou tel de mes voisins, qui se promène beaucoup plus que moi. S'il faut, d'ailleurs, dire toute ma pensée, je concevrais volontiers que ces dépenses spéciales fussent couvertes par un impôt, — dont la forme resterait à déterminer, — portant sur la propriété acquise, qui ne doit pas, en effet, se développer au point de devenir pratiquement attentatoire au droit de posséder, tel que j'ai voulu le définir.

Autre exemple, tiré de la fonction enseignante de l'État. Plusieurs moyens ici encore sont possibles. Ou bien l'État se charge seul de cette fonction ; ou bien il s'en charge pour une part, concurremment avec d'autres associations ; ou bien enfin il s'en remet de ce soin à ces associations, qu'il peut encourager et qu'il se réserve de surveiller, à condition qu'elles soient assez nombreuses et variées pour satisfaire aux besoins dont il s'agit. Quel système choisir ? Sans doute, pour une très large part, c'est affaire de mœurs, d'habitudes sociales, et la solution pourra varier avec la situation de fait de telle ou telle nation. Mais les principes que j'ai déjà invoqués doivent aussi intervenir. Appliquons-les à une solution aujourd'hui préconisée par beaucoup qui, au reste, la combattaient vaillamment jadis, et peut-être la combattraient demain le cas échéant : le monopole universitaire, qu'on le décrète franchement, ou qu'on y tende d'une manière plus ou moins détournée. Cette solution, à parler franc, m'apparaît comme entièrement inacceptable. Elle est mauvaise, d'abord, parce qu'elle est inefficace et maladroite. Ce qu'on se propose en effet, c'est de réaliser au sein de la nation une certaine unité de croyances, d'aspirations du moins et de tendances, un accord sur certains points fondamentaux. Je ne méconnais point certes ce qu'il y a de légitime et de

souhaitable en cela. Mais ne doit-on pas craindre qu'une pareille mesure, en semblant agressive, en revêtant l'aspect d'un coup d'autorité, ne suscite des résistances, une opposition, d'autant plus vives qu'elles pourraient se prétendre justifiées, de telle façon qu'en ayant l'intention de combler un fossé entre deux parties de la nation, on n'aboutirait qu'à creuser un abîme? — Elle m'apparaît comme mauvaise encore, parce qu'elle serait, en somme, la violation d'une liberté non seulement existante, mais conquise, ce qui est plus grave. J'estime, pour ma part, qu'on a le droit d'avoir des opinions philosophiques, morales, religieuses, voire politiques, sans l'autorisation de l'État, différentes même de celles de l'État. J'en conclus au droit qu'a le père de donner à son fils l'éducation morale d'après les principes qui lui agréent. La liberté d'enseignement, en un mot, est, dans une société comme la nôtre, un élément essentiel de la liberté de conscience. — Cette solution, enfin et surtout, m'apparaît mauvaise, parce qu'elle risque d'aller jusqu'à confisquer la personnalité même à laquelle il s'agit de permettre de se constituer et de se développer. Supprimer la liberté en dehors de l'Université, c'est être sur la voie qui conduit à la supprimer au sein de l'Université. Essayer de marquer l'âme des élèves d'une empreinte qui détruirait leur individualité et du même coup menacer l'indépendance intellectuelle du professeur : voilà le double et capital danger ; car ce serait vouloir imposer aux uns et aux autres un dogme qu'ils devraient recevoir sans le discuter. Je ne dis pas qu'on se propose expressément cela ; mais les choses portent en elles des nécessités auxquelles on n'échappe guère, même si on ne les a ni voulues ni prévues. Or, l'État qui, dans une société comme la nôtre, est le gouvernement momentané, c'est-à-dire un parti qui triomphe pour un temps, ne sera-t-il pas tenté d'user et d'abuser,

tantôt en un sens, tantôt en un autre, du redoutable pouvoir qu'il détiendrait? Ne pourrait-il y avoir des « morales ministérielles », qui revêtiraient une vague forme de catéchisme? Et ne serait-ce pas ruiner l'essence même de toute moralité, sociale ou autre, que de convier les éducateurs de la jeunesse à lui donner l'exemple de l'immoralité radicale, je veux dire le spectacle d'une raison esclave et d'une conscience asservie?

Je n'ai que deux mots à ajouter. C'est d'abord que le concept de justice sociale me paraît pouvoir être entendu d'une façon assez compréhensive pour donner satisfaction aux légitimes exigences de la conscience, pour servir de principe organisateur et régulateur des sociétés. Si le règne de la pure justice nous paraît trop dur, c'est que nous ne remarquons pas assez à quel point elle est nécessaire, et que nous méconnaissons aussi sa beauté et sa bonté; car nous avons peine à imaginer un spectacle que l'humanité n'a jamais pu contempler encore, même de loin. — C'est ensuite que la doctrine dont j'ai voulu indiquer les traits essentiels est justement le contre-pied du socialisme. Celui-ci, en effet, parfois par la fin qu'il s'assigne expressément, toujours par les moyens qu'il préconise, me paraît être un rude et compliqué instrument d'asservissement et d'oppression. L'individualisme auquel je me rattache est, au contraire, un agent moral de libération des citoyens. Le socialisme est un incessant appel à l'autorité de l'État pour réaliser par la contrainte une égalité qui n'est qu'un commun esclavage. L'individualisme voit dans la conscience plus éclairée, et la volonté plus raisonnable des citoyens, la cause véritable de tout progrès vers le mieux; il a pour devise : plus de justice, par plus de liberté.

XII

L'ÉDUCATION MORALE
ET L'ÉDUCATION RELIGIEUSE

Par F. Buisson
(27 mars 1900.)

Mesdames, Messieurs,

C'est une tâche difficile que j'ai entreprise, je ne me fais pas d'illusions. Je vous demande non pas votre indulgence, mais un genre d'effort qu'un auditoire accorde moins aisément. La conférence que je suis censé vous apporter, je vous demande de vous la faire vous-mêmes en prenant simplement mes réflexions comme occasion et prétexte des vôtres, en essayant de résoudre chacun à votre manière les problèmes que nous abordons ensemble : puissiez-vous, en les approfondissant, dissiper mieux que moi-même les obscurités d'un sujet qui, pour nous être tout à fait intime, est loin pourtant de nous être suffisamment familier !

I

Quels sont les rapports de l'éducation morale et de l'éducation religieuse ? En d'autres termes, quelle part d'influence convient-il d'assigner respectivement à la morale et à la religion sur le développement de l'éducation ?

Il est bien entendu que nous parlons de l'éducation

moderne : c'est de nous et de nos enfants qu'il s'agit, il ne s'agit pas d'histoire et de savantes discussions rétrospectives.

Nous tenons pour acquis ce fait très général dans notre Occident chrétien : jusque vers la fin du siècle dernier, toute l'éducation morale a été dominée, dirigée, inspirée par la religion. Dix-huit siècles de christianisme, effaçant à cet égard la tradition antique, celle de la Grèce et celle de Rome, ont façonné les esprits à cette notion que toute morale dérive d'une *foi* religieuse (en prenant ce mot *foi* dans ses divers sens, foi du cœur et foi de l'esprit, croyance dogmatique et pratique cultuelle, adhésion de l'intelligence, soumission de la volonté, entraînement de l'imagination, pli de l'habitude).

La théorie en est très simple : pour déterminer notre conduite, il faut des motifs et des mobiles. Seule, la religion nous fournit les uns et les autres avec une force suffisante pour nous faire obéir à la loi morale comme à une expression de la volonté de Dieu.

C'est précisément cette théorie que, la première parmi les nations modernes, la France a rejetée. Elle en a proprement renversé les termes. Non, dirent en substance les philosophes du XVIIIe siècle, Voltaire à leur tête, la morale n'est pas le fruit de la religion, elle en serait plutôt la racine. Non, les systèmes de morale ne dérivent pas des systèmes de théologie : il n'y a qu'une morale, et il y a plusieurs théologies.

Comment la Révolution s'est inspirée de ces doctrines pour écrire la Déclaration des droits de l'homme, comment, après un siècle d'oscillations, la France a fini par les traduire en institutions publiques, en réalisant expressément dans ses écoles laïques la morale indépendante (indépendante tout au moins des diverses confessions religieuses), je n'ai pas à vous le retracer.

Mais quelles raisons ont déterminé la France, la Suisse, les États-Unis à adopter ce régime d'absolue laïcité ?

D'abord des raisons politiques. Toute démocratie, reposant sur les idées de liberté et d'égalité, s'engage à les appliquer en ce qui dépend d'elle directement. Elle doit donc garantir aux parents dans la société politique, aux enfants dans cette société en petit qu'est l'école publique, la première des libertés, la liberté de conscience et la première des formes de l'égalité, celle des citoyens devant le magistrat, des élèves devant l'instituteur : d'où la nécessité d'une séparation entière entre l'Église et l'école, entre le corps enseignant et tous les corps ecclésiastiques.

Il y a, en outre, des raisons philosophiques : les seuls éléments de morale qu'il appartienne à la société de transmettre aux jeunes générations sont ceux qu'elle a reçus elle-même d'un long passé, ceux qui constituent l'héritage des siècles et le patrimoine de l'humanité. Ce legs sacré de la civilisation s'est grossi d'acquisitions successivement accumulées au cours des âges.

Il ne s'agit donc que de morale pratique, que des règles de conduite usuelle, en d'autres termes il n'y a là que des problèmes de l'ordre le plus élémentaire, de ceux sur lesquels les hommes d'un même temps et d'un même pays ne peuvent guère plus différer d'avis qu'ils ne se disputent sur les quatre règles ou sur la géographie.

A tous ceux qui voulaient le faire sortir de ce terrain étroit, mais solide, le fondateur de l'école laïque chez nous, Jules Ferry, a toujours sagement répondu : « L'école n'a charge d'enseigner qu'une morale, à savoir la bonne vieille morale de nos pères ».

Nous croyons fermement que la France a eu raison en 89 de poser ces principes tout nouveaux, utopie en appa-

rence, en réalité formule féconde et désormais incontestée du droit public moderne ; et qu'elle a eu raison de nos jours en appliquant enfin résolument ces principes à son système d'éducation nationale, en dépit d'une résistance qu'elle s'est interdit de vaincre autrement que par le lent progrès des idées, fruits d'or qui ne mûrissent qu'au soleil de la liberté.

Ainsi, l'éducation laïque sera une éducation morale indépendante de toute forme religieuse. Et voilà, semble-t-il, la question résolue.

II

Est-elle vraiment résolue ?

Cette éducation morale, qui est légitime, sera-t-elle efficace ? Son indépendance fera-t-elle qu'elle puisse se suffire et surtout nous suffire ? Quand on aura donné et très bien donné, à part de la religion, cette éducation morale, aura-t-elle assez profondément remué l'âme, éclairé l'esprit, touché le cœur, formé le caractère, suscité les énergies nobles et dompté les autres pour qu'il n'y ait plus rien à faire ?

Il faut une éducation morale : l'école la donnera. Mais faut-il aussi une éducation religieuse ? Et ne serait-ce pas l'œuvre de la famille ? Ou bien la religion ne serait-elle qu'une forme inférieure et archaïque de la morale à mettre au rang des instruments démodés ou des luxes superflus ?

Pour répondre, il faut nous efforcer de voir un peu plus nettement ce qu'est la morale et ce qu'est la religion, ce qu'elles sont, veux-je dire, l'une par rapport à l'autre.

La morale, science de la conduite, règle les rapports de l'individu avec ses semblables, lui assigne sa place, son rôle, ses devoirs, ses droits dans la société à tous les degrés : famille, cité, patrie, humanité.

Mais quand la morale aura trouvé une règle qui pourrait, par hypothèse, s'appliquer à tous les êtres humains, résumer tous leurs rapports — prenons, pour préciser par un exemple, l'idée la plus simple et, ce semble, la plus riche, l'idée de justice — il arrivera que l'homme, instinctivement, irrésistiblement, voudra étendre cette règle bien au delà de sa propre vie et de la vie de ses semblables, au delà de la terre, au delà du présent, au delà du visible : il l'appliquera à tout l'univers, il prolongera les lignes bien plus loin que ne porte son expérience, et il entendra que la justice règne dans le temps et au-dessus du temps, dans l'espace et par-delà l'espace, il la portera à l'infini, il en fera un principe absolu, il aura créé Dieu.

Et voilà la religion née.

Qu'est-elle, sinon le prolongement, l'extension *ad infinitum* de la morale elle-même ? L'une fondait la société humaine, l'autre fonde sur les mêmes bases une société universelle des êtres ; c'est une loi commune qui régit le petit monde et le grand. La religion, disait Senancour, c'est la morale dans l'infini.

La morale et la religion ne semblent donc pas se contredire : leur but n'est pas le même, mais il est situé dans le même axe, l'un plus près, l'autre plus loin de nous : il suffit de continuer le mouvement commencé pour s'élever de l'un à l'autre.

III

Regardons-y de plus près.

Si *l'objet* de la religion semble n'être que celui de la morale agrandi, étendu, projeté à l'infini, les deux *méthodes* suivies vont nous montrer une différence fondamentale.

La méthode de la morale est celle d'une science, ou tout

au moins d'un ensemble régulier de connaissances dues à l'expérience et à la réflexion. C'est une œuvre de raison, c'est une doctrine qui se fonde sur des phénomènes observés, les analysant, les contrôlant, en tirant des conséquences vérifiables, liant logiquement les faits les uns aux autres par des relations qui s'expliquent et se démontrent comme toutes les lois de la nature.

Autre est la méthode de la religion.

Ici, la science se récuse ou elle est récusée. Ici, plus de nature, mais un domaine prétendu surnaturel. De nos trois groupes de facultés, que la morale mettait en mouvement suivant leurs lois naturelles, chacun devra se plier à une façon d'opérer nouvelle et anormale. L'intelligence ne devra plus expérimenter et raisonner, mais croire ; le sentiment ne pourra plus s'épanouir en pleine joie et en pleine liberté, mais se briser, s'humilier, se renoncer ; la volonté n'aura plus qu'à se soumettre et à obéir. Dogmes, pratiques et actes de foi remplaceront la vie naturelle de l'esprit humain. Et à tout ce que la science et la morale lui permettaient, lui ordonnaient de découvrir par lui-même, une autorité suprême viendra substituer toute faite une vérité surnaturelle composée de faits miraculeux, de croyances supra-rationnelles, de livres révélés, de prédictions, d'exorcismes, de sacrements et de mystères. Le tout se constituera, avec les siècles, en une puissante institution ecclésiastique.

Faire la critique de cette prétention des religions, je n'y songe pas ici : c'est dès longtemps pour chacun de nous, dans un sens ou dans dans l'autre, une question jugée. Pour ma part, je me borne à constater que, si toutes les religions se ressemblent en ce qu'elles allèguent d'innombrables miracles, et encore en ce que chacune juge parfaitement ridicules tous ceux des autres religions sans exception, si pareils qu'ils soient les uns aux autres, elles

se ressemblent surtout en ce point que pas une n'a réussi à ébaucher le moindre commencement de preuve scientifique pour soutenir cet immenee et branlant échafaudage du surnaturel petit ou grand, ancien ou moderne, païen, juif ou chrétien.

Cette fois, la question est résolue ? Notre choix est fait. Nous nous en tenons à la science et à la morale, nous laissons à qui voudra d'y fier les lumières surnaturelles; nous suivons celles de la nature, qui a pour éclairer l'humanité une double et éternelle révélation : la raison et la conscience.

IV

Oui, la question est résolue, s'il est vrai, en effet, que la religion se confonde avec le surnaturel.

Et il est vrai que toutes les *solutions* apportées par les religions, depuis qu'il y a des religions sur le globe, sont pétries de surnaturel, ne vivant que par et pour le surnaturel. Elles changent d'âge en âge, mais, en somme, elles se valent, car elles ne font que répéter la même explication en l'élevant d'un degré, à mesure que l'esprit humain a franchi un degré de plus : la forme précédente paraît toujours inacceptable à l'âge qui suit immédiatement, elle le choque par sa grossièreté ou le fait sourire à force de naïveté. Le dogme passe donc au rang de symbole ou à l'état de survivance obscure, on y substitue un dogme nouveau qui, à son tour, vieillira, et ainsi indéfiniment.

Voilà qui est entendu : toutes les solutions s'évanouissent dans la même fumée, retournent au même néant. Alors c'en est fait, il ne reste plus rien ? — Rien des solutions, nous les écartons toutes. Mais le *problème* lui-même, a t-il disparu avec elles ? Pouvons-nous l'écarter aussi aisément ?

C'est ce qu'il nous faut examiner. Car enfin, de ce que les solutions sont nulles, s'ensuit-il que le problème aussi soit nul ? Il se pourrait, sans doute, qu'il le fût, qu'il consistât en questions mal posées, en non sens, en jeux de l'esprit ou en maladies de l'esprit dont nous n'aurions pas à tenir compte. Il y a de ces pseudo-problèmes dans tous les ordres, la quadrature du cercle, le mouvement perpétuel, la pierre philosopale, tourments inutiles de l'esprit humain. Le problème religieux est-il de ce genre ?

C'est à nous-mêmes, c'est à chacun de nous de répondre en se repliant sur sa propre et intime expérience.

Me voilà ici, devant vous. Je parle, et vous m'entendez. Et que se produit-il ? Des sons, c'est-à-dire qu'une suite de petits mouvements de mes lèvres produit une suite de petites vibrations dans la masse d'air de cette salle et frappe votre oreille. Et que font-ils, tous ces sons ? Il font qu'un phénomène invisible, impalpable, insaisissable à toute analyse physique et chimique, constaté par l'observation physiologique, mais nullement expliqué, un phénomène qui s'appelle la pensée, après s'être produit dans mon cerveau, se produit dans le vôtre. Je nomme une chose, une personne, vous la voyez aussitôt ; je vous donne une raison, vous la trouvez ou bonne ou mauvaise, vous pensez tout juste autant que moi, vous répliquez point par point à toutes mes idées, pour les accepter ou les rejeter.

C'est bien un fait, cela, un fait patent, c'est même un fait matériel que ce fait spirituel par excellence. Donc, je pense et vous pensez. Comment cela nous est-il venu ? En savons-nous l'origine, en avons-nous la loi ? Sommes-nous les auteurs de notre vie pensante et tout simplement de notre vie ? Je ne demande pas : d'où tout cela vient-il ? Je demande : cela vient-il de nous-mêmes et de nous seuls, de nous ici présents ? Qui entreprendrait de dérouler l'interminable écheveau de causes antérieures d'où résulte

ce fait élémentaire qui est si complexe ? Qui serait assez fou pour se faire fort d'énumérer tous les antécédents dont nous dépendons ? Ce qui est certain, c'est que nous dépendons, voilà ce que nous ne pouvons nous dissimuler. De qui ? de quoi ? Comment ? pourquoi ? Nous ne le saurons peut-être jamais, mais ce que nous ne pouvons pas ne pas savoir, c'est notre état de pauvres êtres qui s'apparaissent à eux-mêmes comme un cent millionième anneau dans une chaîne dont les deux bouts sont à l'infini.

Que je ferme les yeux et rentre en moi-même, je sens qu'il n'y a rien au monde que je connaisse moins que moi-même, et si je me réveille en quelque sorte pour me regarder agir, je m'étonne d'être.

Que j'ouvre les yeux au contraire et qu'au fond de la nuit je découvre l'armée des cieux, une autre révélation m'envahit. Ces milliers de soleils, ces millions de mondes m'apparaissent, et, après avoir un peu longtemps fixé sur cette poussière d'étoiles mes regards et ma pensée, malgré moi je frémis en voyant — car ma pensée les voit — tous les univers tournoyer dans l'infini des espaces vides avec une vitesse inexprimable. Et que suis-je devenu dans cette vision énorme des mondes en mouvement dans l'espace ? Que suis-je devenu, moi, et tous les miens, et tous les hommes, et la terre, et le soleil ? Je me suis perdu dans l'infini.

En pensant à ces choses, est-ce que je suis fou ?

Mais non. C'est au contraire le sens du réel qui m'étreint, qui me prend à la gorge. Je m'apparais à moi-même tel que je suis, un infiniment petit, dans l'infiniment grand. Que sais-je de l'un, que sais-je de l'autre ? Très peu de chose, quelque chose pourtant. Car voilà que par une sorte d'intuition je me représente l'univers tout entier, dans son unité, dans son immensité, et je m'y vois à la place où je suis, et de cette place je me rends compte

que je suis un rien, un atome imperceptible, moi qui d'habitude me considère comme un centre, un but, une fin.

Et c'est cette sensation là qui est, si l'on osait le dire, la sensation religieuse, c'est tout simplement le sens de notre dépendance, le sens de notre relation avec l'univers.

Est-ce là une rêverie malsaine? Est-ce une excitation inutile? Est-ce l'exercice d'une imagination en quête d'émotions mystiques? Encore une fois non.

C'est le fond de soi-même qu'il faut une fois avoir touché pour en tirer deux impressions que rien ne supplée, que rien d'autre ne nous donnerait au même degré d'intensité.

La première, c'est celle que la sagesse antique a en vain essayé de nous procurer en nous parlant de notre fragilité, du peu que nous sommes, du peu qu'est la vie. Le christianisme y a mieux réussi par un mot, malheureusement dévoyé et perverti depuis, son mot d'*humilité*. C'est en somme l'impression que nous ne sommes pas maîtres de nous-mêmes, ni de rien, que jamais nous ne serons ni assez modestes, ni assez humbles, ni assez doux, ni assez pareils à des petits enfants, comme dit si profondément l'Évangile, pour avoir vraiment l'attitude qui correspond à la réalité, à notre place dans le grand Tout, à notre rang dans l'échelle des êtres.

Et la seconde réflexion, qui suit tout aussitôt la première, c'est de remarquer dans ce raccourci d'atome, qui nous faisait pitié tout à l'heure, quelque chose d'extraordinaire : il pense et il aime, il sent et il veut, il a un esprit qui embrasse le monde, qui le dépasse, qui en découvre les lois, qui l'initie peu à peu à ce mystère sans nom au milieu duquel il est jeté; il a un cœur qui est aussi capable de sentir l'infini dans le beau que son esprit de concevoir l'infini dans le vrai, il est capable,

cet esclave de la vie, de donner sa vie d'un coup pour une idée, bref c'est une âme, c'est une force, quelle qu'elle soit, qui est de même nature, de même portée, de même valeur que la force, quelle qu'elle soit aussi, qui régit tous ces univers. Quand je pense, ma pensée entre en contact avec celle même qui les anime : le savant qui pense une loi mathématique est en communion avec l'esprit universel, l'artiste dans son extase devant le beau idéal saisit un je ne sais quoi qui est en dehors et infiniment au-dessus de lui, le héros ou le martyr qui donne sa vie a comme la conscience aiguë de son accord avec une vie infinie où il verse la sienne comme une goutte d'eau dans l'océan.

Ainsi, tout au fond de nous-mêmes comme tout au fond de la nature universelle, nous découvrons à la fois notre dépendance de l'inconnu et notre participation profonde à cet inconnu.

Relisez, en la replaçant à ce point de vue, l'immortelle page de Pascal qui nous abaisse et qui nous élève tour à tour si tragiquement. Vous y retrouverez le frisson de l'émotion religieuse, jusqu'au moment où l'éclair du génie s'éteint et où, pour percer les ténèbres redevenues noires, Pascal reprend en main le flambeau de l'Eglise.

C'est ce que nous ne ferons pas, c'est ce que nous ne pouvons plus faire, nous qui nous sommes engagés à ne jamais quitter la proie pour l'ombre, le clair pour l'obscur, la vue nette de la raison pour la vue trouble de l'imagination, colorée du nom de foi.

Nous avons reconnu, en nous-mêmes, irrécusable et irrésistible, l'obligation, c'est-à-dire la nécessité logique et morale tout ensemble, de suivre les seuls instruments que la nature nous ait donnés : la raison et la conscience. Avec l'une nous pourvoirons à tout notre développement intellectuel, avec l'autre, à tout notre développement

moral. Si quelqu'un nous parle d'une foi qui par définition vaudrait scientifiquement plus que la science et moralement plus que la morale, en d'autres termes d'une méthode magique, de quelque nom qu'elle s'appelle, qui procéderait par des voies ignorées de la raison et de la conscience, sous prétexte d'être plus consciencieuse que la conscience et plus rationnelle que la raison, ce nonsens ne nous arrêtera pas. Énergiquement nous nous refusons à revenir à deux mille ans en arrière, à remettre l'esprit humain en friche, à briser nos microscopes pour mieux voir avec nos yeux ou avec ceux d'autrui, à déchirer nos tables de logarithmes, nos collections archéologiques, nos livres d'histoire et de critique sous prétexte de trouver quelque part à moins de frais la vérité toute faite et parfaite.

V

Ce parti une fois pris, il nous reste bien la science, la morale, l'art. Mais nous restera-t-il encore *une* religion?

Il nous restera encore *la* religion.

Non pas un extrait ou une quintessence de religion, non pas un produit artificiel et similaire, non pas une philosophie, une théosophie, une poésie religieuse, un succédané de la religion. Il nous restera uniquement et totalement la religion.

Il y a deux éléments constitutifs de la religion : l'un qui est essentiel et éternel, c'est le sentiment religieux, le soupir de l'âme, l'anxiété intellectuelle et morale, l'esprit se posant la grande question, le cœur s'interrogeant en présence des énigmes de la douleur et de l'amour, la volonté s'exaltant dans un effort dont le terme lui échappe. Voilà ce qu'il y a de sérieux, de vrai, d'humain, de cons-

tant dans la religion de tous les temps et de tous les pays; suivant la belle parole d'un mystique, Dieu est un indicible soupir caché au fond de l'âme humaine.

L'autre élément, c'est l'enveloppe variable et mobile du premier, c'est l'ébauche d'explication dogmatique, l'ébauche de traduction cultuelle, l'ébauche d'application esthétique et pratique; c'est ce qui pourrait s'appeler le vêtement que l'esprit religieux se tisse avec les matériaux dont il dispose et suivant son degré d'art et d'expérience. C'est longtemps une suite pitoyable de mythes et de rites, de pratiques et de recettes, de magie et de thaumaturgie, de faits contre nature et d'idées contre raison, qui marquent la trace des longs et obscurs tâtonnements d'une pensée errant dans la nuit des choses comme un esquif sans pilote et sans boussole, avant de devenir une théologie savante comme celle du christianisme de Bossuet ou de Leibnitz.

Or, de ces deux éléments nous ne répudions ni l'un ni l'autre, mais nous n'en sommes plus à nous figurer qu'ils aient même valeur, même portée, qu'ils soient tous deux d'essence sacro-sainte et invariable et de plus que tous deux soient choses d'intelligence, qu'il n'y ait qu'à en faire un bon credo et à le répéter *ne varietur*.

Nous distinguons, et très profondément, entre ces deux éléments du fait religieux et entre les deux genres de traitement qu'il convient de leur appliquer.

Nous distinguons entre l'âme et le corps de la religion.

Son âme, avant tout, il faut que ce soit une âme, quelque chose de vivant et non de mort, quelque chose qui l'anime et non qui la pétrifie.

Et ce quelque chose, l'histoire aussi bien que la psychologie nous le fait saisir. C'est un triple élan de l'âme humaine (seriez-vous étonnés que l'âme humaine soit tout justement l'âme de la religion ?) Nous constatons

trois groupes de faits spontanés, mais que la réflexion ne détruit pas : des émotions qui sont bonnes et saines, encore que troublantes et parfois accablantes ; des curiosités anxieuses qui sont bonnes et saines, encore qu'elles ne comportent pas de réponse immédiatement satisfaisante ; des aspirations enfin et des impulsions qui, elles aussi, sont bonnes et saines, encore qu'elles n'aient nul pouvoir magique et n'agissent que du dedans sur le dedans. Voilà le faisceau des manifestations incompressibles et indestructibles qui se retrouvent à tous les âges de l'espèce humaine, comme la poussée intérieure et comme la sève inépuisable de l'esprit religieux dans l'humanité.

Nous n'avons nul motif et nous n'avons nul droit de supprimer ce fait ou de le méconnaître. Nous ne mutilons pas la nature humaine. Nous ne la refaisons pas à notre fantaisie. Ces élans du cœur, de l'esprit, de la volonté qui nous emportent vers l'au-delà, qui nous font en quelque sorte éprouver le frisson du contact avec le grand tout, cesseront-ils d'être un fait et même le fait humain par excellence quand bien même nous aurons cessé de les matérialiser en idoles de pierre, en formules magiques, ou en théories anthropomorphiques ?

Et quant à cette seconde partie, quant à cet attirail de légendes et de croyances, de prodiges et de mystères qui nous arrivent du fond des âges, qu'en faisons-nous ? Rien de ce qui est humain ne nous est étranger, nous ne méprisons rien, même les plus humbles bégaiements de la pensée primitive, parce que rien n'est méprisable. Ces pauvres expressions d'une religion qui n'en avait pas d'autre, ce sont les bandelettes sacrées sous lesquelles, malgré lesquelles parfois l'humanité a grandi. Si rudimentaires que soient les notions du non civilisé sur les choses et sur les êtres, si tristes que soient les égare-

ments où sont tombées tour à tour la barbarie et la civilisation sous prétexte de religion, si dénuées de bon sens et parfois même de sens moral que nous apparaissent les pratiques cultuelles du peuple d'autrefois et du peuple d'aujourd'hui, aussi païennes c'est-à-dire aussi enfantines les unes que les autres, il n'en reste pas moins que sous ce fatras sans nom palpite l'âme humaine; sous ces dogmes il y a un effort de pensée, sous ces mythes un effort d'explication, sous ces rites un effort de communication avec la force universelle, sous ces pratiques un effort de volonté, sous ces prières, ces images, ces symboles, ces chants, ces signes de toute forme et de toute bizarrerie un cri sincère et poignant de l'âme qui pleure, qui aime, qui cherche, qui s'élance hors d'elle-même, qui, cédant à un leurre éternel, recommence sans se lasser à vouloir, à tout prix, voir l'invisible, toucher l'intangible, sonder l'insondable, faire de l'absolu un relatif à sa portée, de l'idéal la plus chère des réalités.

Tout cela c'est le passé de notre race et c'est encore le présent, car tout cela subsiste au fond de nous-mêmes sous une forme plus réfléchie et plus raffinée : entre nous et nos plus lointains ancêtres, il ne serait pas bien difficile de renouer la chaîne : ce qui a changé, ce sont les façons d'exprimer et d'expliquer le problème, mais le problème subsiste, que ni la science, ni l'art, ni la morale ne peuvent résoudre et ne peuvent supprimer.

VI

Nos conclusions sont faciles à prévoir.

Nous gardons comme seule base d'éducation positive la morale, la science et l'art. Nous n'admettons ni d'autre objet, ni d'autre méthode de culture humaine que cette

triple culture éthique, logique, esthétique, triple application des lois de notre nature.

Mais ni la science, ni l'art, ni la morale n'ignorent leurs limites. Elles ne peuvent les franchir, pas plus qu'elles ne peuvent les méconnaître. La science sait qu'elle ne sait pas tout, elle sait même qu'elle ne sait le tout de rien, et elle sait pourquoi : n'étant qu'un vaste système d'enchaînement des idées dans des cadres et d'après des rapports qu'elle ne crée ni ne contrôle, elle ne peut faire que cette œuvre de coordination, laquelle ne lui apprend rien sur les principes et les fins de l'ordre universel. Elle est donc muette sur les questions qu'on peut appeler trans-rationnelles ou trans-scientifiques ou, au sens premier du mot, questions métaphysiques.

La morale, de même, règle un autre ordre de rapports précis, définis, entre des êtres réels dans un monde concret : l'au-delà de ce monde lui échappe ; elle aussi, elle applique des lois et n'a qu'à les appliquer exactement. La raison première et dernière de ces lois n'est pas objet de la morale, mais de la métaphysique.

Et, de même, si nous avions à traiter cette autre question, nous verrions que l'art dans la sphère du beau, comme la morale et la science dans celles du bien et du vrai, laisse ouverte une fenêtre sur l'infini : il n'y a pas de chefs-d'œuvre que l'idéal ne dépasse, bien que l'idéal ne se révèle en somme que sous la forme imparfaite des œuvres humaines. — Mais n'essayons pas même d'effleurer ce sujet, qui nous entraînerait trop loin du nôtre.

Ce que nous voulons retenir, c'est que dans toutes les avenues où il s'engage, l'esprit humain a deux devoirs à remplir : le premier est d'y marcher d'un pas régulier : et pour cela de s'astreindre à une méthode suivie, car il y en a une et une seule qui convient à chaque domaine, c'est la méthode naturelle, qui est celle de la raison en

matière intellectuelle, de la conscience en matière morale. Le second devoir de l'esprit est de ne pas se laisser aller à croire chacune de ces avenues fermées, de ne pas s'imaginer qu'il en voit le terme et qu'il le touchera tout à l'heure ; il doit se les représenter, au contraire, comme elles sont, libres et ouvertes à l'infini, et savoir une fois pour toutes que son rôle et son œuvre et sa dignité c'est de tendre indéfiniment à ce terme qui est pour lui non un lien d'arrêt final à atteindre, mais un phare lui marquant la direction à suivre.

Et ceci nous fait entrevoir, pour rentrer dans les bornes précises de notre sujet, comment l'éducation morale peut sans contradiction et sans concession s'achever en éducation religieuse.

Ce dont il faut également préserver la morale et la religion, c'est d'être des choses figées et immobilisées, des choses étroites par conséquent et plus ou moins grossières. Si l'une consiste en un certain nombre de règles de conduite et l'autre en un certain nombre de croyances et de pratiques passivement acceptées, ni l'une ni l'autre n'est vivante. Pour qu'elles vivent, il faut que toutes deux fassent résider leur essence non dans l'immobilité, mais dans le mouvement, qu'elles mettent leur honneur non à avoir trouvé, mais à chercher, non à être arrivées, mais à marcher, non à se reposer dans la certitude et la paix, mais à s'exercer dans l'étude et dans l'effort.

Si, à la conception mécanique de la morale et de la religion, nous parvenons à substituer cette notion dynamique, il n'y a plus entre elles que cette différence : l'une prolonge l'autre dans le même esprit, sous la même impulsion. La vraie religion est celle qui continue la morale, comme elle continue la science, comme elle continue l'art, non pas en prétendant leur imposer ni même leur

opposer, ni même leur superposer une doctrine supérieure, fondée sur un surnaturel, historique ou dogmatique, mythique ou mystique.

La vraie religion est, comme la vraie morale, un esprit et un acte, un devenir perpétuel, un perpétuel progrès : *fit, non est.*

On pourrait dire de la religion que c'est un degré d'intensité et de délicatesse appliqué à la vie intellectuelle, à la vie morale, à la vie artistique. Il y a une manière de faire religieusement son devoir, de faire religieusement œuvre de savant et de poète, de citoyen et de magistrat. A une certaine profondeur du sens moral, la langue elle-même attache je ne sais quoi de sacré que trahissent des mots comme ceux de piété filiale, de culte de la patrie, de fidélité religieuse à la parole donnée.

C'est cette acception du mot religion qui met en lumière la véritable essence du sentiment religieux, en ce qu'il a d'universel et d'éternel, c'est-à-dire d'humain. Sans doute il faut bien qu'il s'exprime par des signes s'adressant ou à l'intelligence ou à l'imagination, et ces signes constituent l'immense matériel historique des religions humaines, conçu et construit tout entier sous l'empire de l'idée dont l'humanité, dont une infime portion de l'humanité achève à peine de se dégager, l'idée du surnaturel.

Cette idée, si réduite déjà, finira de s'éteindre comme s'éteignent les folles imaginations du premier âge. Et il restera non pas une doctrine religieuse, mais une émotion religieuse, qui, bien loin de contredire ou la science, ou l'art, ou la morale, ne fera que les replonger dans le sentiment d'une profonde harmonie avec la vie de l'Univers.

VII

Le sens de l'unité, unité de la vie, unité des choses, unité des esprits : voilà tout ce que la religion ajoutera aux disciplines intellectuelles, artistiques, morales qu'elle pénétrera. Guyau l'a expliqué avec sa merveilleuse puissance d'intuition à la fois et de dialectique. Il lui plaît seulement d'appeler cette évolution, qu'il a par avance si bien décrite en plus d'une page, « l'irréligion de l'avenir ». Qu'importe ? Appelez, si bon vous semble, irréligion ce qu'il y a de plus pur et de plus haut, de plus antique à la fois et de plus moderne, de plus divin et de plus humain dans le sentiment qui a germé, vécu, persisté, grandi, éclaté sous toutes les enveloppes sublimes et grossières, niaises ou savantes, barbares ou géniales de toutes les religions dans tous les temps et sous tous les cieux. Qu'importe ? Il semblerait plus simple de lui laisser son nom tant de fois séculaire. Changez-le, après tout, si vous craignez qu'il soit impossible de le garder sans y laisser subsister la tache indélébile du surnaturel. Appelez donc « irréligion de l'avenir » ce qui a été l'âme des religions du passé, dégagé de ce qui en a été le corps ou le cadavre, de même que vous appellerez « morale sans obligation ni sanction » la morale qui, corrigeant de premiers abus de langage, rend leur seul sens éternellement vrai et juste à ces mots de sanction et d'obligation.

Sous ce titre ou sous un autre — car nous n'en sommes pas à nous disputer sur le choix du mot — revisons soigneusement les deux concepts de la morale et la religion, ne consentons pas à perpétuer des définitions scolastiques. Regardons en face les problèmes que l'éducation moderne devra bien se résigner à découvrir tôt ou tard. Préparons-nous pour le jour, qui n'est peut-être pas si

loin que nous le croyons, où il ne sera plus permis ni à la religion de prétendre s'affranchir du criterium moral, ni à la morale d'omettre l'au-delà, en feignant d'ignorer le plus éclatant des faits, le fait religieux.

Dans une page vibrante de sincérité et de poésie morale, Jaurès disait naguère : « Je crois qu'il serait très fâcheux, qu'il serait mortel de comprimer les aspirations religieuses de la conscience humaine. Ce n'est pas là ce que nous voulons, nous voulons au contraire que tous les hommes puissent s'élever à *une conception religieuse de la vie par la science, la raison et la liberté*. Je ne crois pas du tout que la vie naturelle et sociale suffise à l'homme. Dès qu'il aura dans l'ordre social réalisé la justice, il s'apercevra qu'il lui reste un vide immense à remplir[1]. » — Non, répondrons-nous volontiers à l'apôtre de l'idéalisme social, non, l'homme n'attendra pas « d'avoir réalisé la justice dans l'ordre social » pour « découvrir ce vide immense ». C'est parce qu'il l'a découvert déjà, c'est parce qu'il en a souffert, c'est pour le remplir précisément qu'il entreprend vaillamment de réaliser la justice sociale. Car la justice sociale n'est pas autre chose qu'une partie de cet idéal divin que toutes les religions ont contribué à nous faire de mieux en mieux apercevoir, en l'élevant toujours plus haut de siècle en siècle. Toute la nouveauté est que désormais nous y croyons assez, à cet idéal, pour ne plus vouloir le laisser reléguer par delà les nuages dans un ciel imaginaire : c'est sur terre, en nous, par nous et autour de nous que nous voulons le voir régner. Et c'est cela même qui est la forme moderne par excellence de l'éternelle aspiration religieuse.

Dans mille ans d'ici, l'humanité sera-t-elle plus religieuse ou moins qu'il y a mille ans ? A coup sûr elle le

(1) *L'action socialiste*, p. 161. 1899. librairie Bellais.

sera autrement. Dans mille ans d'ici, notre manière d'entendre et de distinguer ces deux mots morale et religion, ne se comprendra peut-être plus. Peut-être alors l'humanité civilisée (il n'y en aura sans doute plus d'autre) ne se souviendra plus du surnaturel chrétien que comme on se souvient aujourd'hui des dieux d'Homère. Et peut-être sera-t-elle mûre alors pour établir — sous quelque nom que nous ne prévoyons pas — au lieu de nos enseignements, fragmentaires et disparates, la véritable éducation humaine, celle qui révélera à l'homme par l'esprit et par le cœur, par la science et par l'art, par la pensée et par l'action non seulement ce qu'il est dans la cité de Cécrops, mais ce qu'il est dans l'ample cité de Zeus.

TABLE DES MATIÈRES

G. Sorel. — La science et la morale. 1
G. Moch. — L'ère sans violence. 26
A. Darlu. — La morale chrétienne et la conscience contemporaine 49
G. Sorel. — Les facteurs moraux de l'évolution 74
V. Delbos. — Le Kantisme et la science de la morale. . . 101
A. Croiset. — Vue d'ensemble sur la morale grecque. . . 115
M. Bernès. — Les conditions de l'action. 158
D. Parodi. — La raison et l'instinct en morale. 184
G. Belot. — Le luxe 203
E. Fournière. — La morale d'après Guyau. 252
P. Malapert. — La justice sociale 286
F. Buissson. — L'éducation morale et l'éducation religieuse. 311

Évreux, imprimerie de Charles Hérissé

FÉLIX ALCAN, Éditeur
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

PHILOSOPHIE — HISTOIRE

CATALOGUE
DES
Livres de Fonds

Pages.
BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.
Format in-16 2
Format in-8 6
COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES 12
Philosophie ancienne 12
Philosophie médiévale et moderne 12
Philosophie anglaise 13
Philosophie allemande 13
Philosophie anglaise contemporaine 14
Philosophie allemande contemporaine 14
Philosophie italienne contemporaine 14
LES MAITRES DE LA MUSIQUE ... 14
LES GRANDS PHILOSOPHES 14
MINISTRES ET HOMMES D'ÉTAT .. 14
BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE DES SCIENCES SOCIALES 15
BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE 16
PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES 19
TRAVAUX DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE 19
BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS 20
ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON 21
RECUEIL DES INSTRUCTIONS DIPLOMATIQUES 21
INVENTAIRE ANALYTIQUE DES ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES 21
REVUE PHILOSOPHIQUE 22
REVUE GERMANIQUE 22
JOURNAL DE PSYCHOLOGIE 22
REVUE HISTORIQUE 22
ANNALES des SCIENCES POLITIQUES 22
JOURNAL DES ÉCONOMISTES 22
REVUE DE L'ÉCOLE D'ANTHROPOLOGIE 22
REVUE ÉCONOMIQUE INTERNATIONALE 22
SOCIÉTÉ POUR L'ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE DE L'ENFANT 22
LES DOCUMENTS DU PROGRÈS ... 22
BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE 23
RÉCENTES PUBLICATIONS NE SE TROUVANT PAS DANS LES COLLECTIONS PRÉCÉDENTES 26
TABLE DES AUTEURS 31
TABLE DES AUTEURS ÉTUDIÉS .. 32

OUVRAGES PARUS EN 1908 : Voir pages 2, 6, 14, 16, 23, 26.

On peut se procurer tous les ouvrages qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Étranger.

On peut également les recevoir franco *par la poste, sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des* TIMBRES-POSTE FRANÇAIS *ou un* MANDAT *sur Paris.*

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

JUIN 1908

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

La *psychologie*, avec ses auxiliaires indispensables, l'*anatomie* et la *physiologie du système nerveux*, la *pathologie mentale*, la *psychologie des races inférieures et des animaux*, les *recherches expérimentales des laboratoires*; — la *logique*; — les *théories générales fondées sur les découvertes scientifiques*; — l'*esthétique*; — les *hypothèses métaphysiques*; — la *criminologie* et la *sociologie*; — l'*histoire des principales théories philosophiques*; tels sont les principaux sujets traités dans cette Bibliothèque. — Un catalogue spécial à cette collection, par ordre de matières, sera envoyé sur demande.

VOLUMES IN-16, BROCHÉS, A 2 FR. 50

Ouvrages parus en 1908 :

ASLAN (G.), docteur ès lettres. **L'expérience et l'invention en morale.**
DUGUY, prof. à la Faculté de droit de Bordeaux. **Le droit social et le droit des gens.**
OSSIP-LOURIÉ. **Croyance religieuse et croyance intellectuelle.**
RZEWUSKI. **L'optimisme de Schopenhauer.**
SCHOPENHAUER. **Ethique, morale et droit.**
TAUSSAT (J.) **Le monisme et l'animisme**, leur valeur comme hypothèse dans le transformisme.

Précédemment publiés :

ALAUX (V.). **La philosophie de Victor Cousin.**
ALLIER (R.). ***La Philosophie d'Ernest Renan.** 2e édit. 1903.
ARRÉAT (L.). ***La Morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 3e édition.
— ***Mémoire et imagination** (Peintres, Musiciens, Poètes, Orateurs). 2e édit.
— **Les Croyances de demain.** 1898.
— **Dix ans de philosophie.** 1900.
— **Le Sentiment religieux en France.** 1903.
— **Art et Psychologie individuelle.** 1906.
BALLET (G.), professeur à la Faculté de médecine de Paris. **Le Langage intérieur** et les diverses formes de l'aphasie. 2e édit.
BAYET (A.). **La morale scientifique.** 2e édit. 1906.
BEAUSSIRE, de l'Institut. ***Antécédents de l'hégél. dans la philos. française.**
BERGSON (H.), de l'Institut, professeur au Collège de France. ***Le Rire.** Essai sur la signification du comique. 5e édition. 1908.
BINET (A.), directeur du lab. de psych. physiol. de la Sorbonne. **La Psychologie du raisonnement**, expériences par l'hypnotisme. 4e édit. 1907.
BLONDEL. **Les Approximations de la vérité.** 1900.
BOS (C.), docteur en philosophie. ***Psychologie de la croyance.** 2e édit. 1905.
— ***Pessimisme, Féminisme, Moralisme.** 1907.
BOUCHER (M.). **L'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie.** 2e édit. 1905.
BOUGLÉ, chargé de cours à la Sorbonne. **Les Sciences sociales en Allemagne.** 2e éd. 1902.
— ***Qu'est-ce que la Sociologie?** 1907.
BOURDEAU (J.). **Les Maîtres de la pensée contemporaine.** 5e édit. 1907.
— **Socialistes et sociologues.** 2e éd. 1907.
BOUTROUX, de l'Institut. ***De la contingence des lois de la nature.** 6e éd. 1908.
BRUNSCHVICG, professeur au lycée Henri IV, docteur ès lettres. ***Introduction à la vie de l'esprit.** 2e édit. 1906.
— ***L'Idéalisme contemporain.** 1905.
COIGNET (C.). **L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle.** 1907.
COSTE (Ad.). **Dieu et l'âme.** 2e édit. précédée d'une préface par R. Worms. 1902.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-16, à 2 fr. 50 le vol.

CRESSON (A.), docteur ès lettres, professeur au lycée de Lyon. **La Morale de Kant.** 2e édit. (Cour. par l'Institut.)
— **Le Malaise de la pensée philosophique.** 1905.
— **Les bases de la philosophie naturaliste.** 1907.
DANVILLE (Gaston). **Psychologie de l'amour.** 4e édit. 1907.
DAURIAC (L.). **La Psychologie dans l'Opéra français** (Auber, Rossini, Meyerbeer).
DELVOLVE (J.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. ***L'organisation de la conscience morale.** *Esquisse d'un art moral positif.* 1906.
DUGAS, docteur ès lettres. ***Le Psittacisme et la pensée symbolique.** 1896.
— **La Timidité.** 4e édit. augmentée 1907.
— **Psychologie du rire.** 1902.
— **L'absolu.** 1904.
DUMAS (G.), chargé de cours à la Sorbonne. ***Le Sourire**, avec 19 figures. 1906
DUNAN, docteur ès lettres. **La théorie psychologique de l'Espace.**
DUPRAT (G.-L.), docteur ès lettres. **Les Causes sociales de la Folie.** 1900.
— **Le Mensonge.** *Étude psychologique.* 1903.
DURAND (de Gros). ***Questions de philosophie morale et sociale.** 1902.
DURKHEIM (Émile), professeur à la Sorbonne. ***Les règles de la méthode sociologique.** 4e édit. 1907.
D'EICHTHAL (Eug.) (de l'Institut). **Les Problèmes sociaux et le Socialisme.** 1899.
ENCAUSSE (Papus). **L'occultisme et le spiritualisme.** 2e édit. 1903.
ESPINAS (A.), de l'Institut. ***La Philosophie expérimentale en Italie.**
FAIVRE (E.). **De la Variabilité des espèces.**
FÉRÉ (Ch.). **Sensation et Mouvement.** Étude de psycho-mécanique, avec fig. 2e éd.
— **Dégénérescence et Criminalité**, avec figures. 4e édit. 1907.
FERRI (E.). ***Les Criminels dans l'Art et la Littérature.** 3e édit. 1908.
FIERENS-GEVAERT. **Essai sur l'Art contemporain.** 2e éd. 1903. (Cour. par l'Ac. fr.).
— **La Tristesse contemporaine**, 5e édit. 1908. (Couronné par l'Institut.)
— ***Psychologie d'une ville.** *Essai sur Bruges.* 2e édit. 1902.
— **Nouveaux essais sur l'Art contemporain.** 1903.
FLEURY (Maurice de). **L'Ame du criminel.** 2e édit. 1907.
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente.** 1893.
FOUILLÉE (A.), de l'Institut. **La propriété sociale et la démocratie.**
FOURNIÈRE (E.). **Essai sur l'individualisme.** 1901.
GAUCKLER. **Le Beau et son histoire.**
GELEY (Dr G.). ***L'être subconscient.** 2e édit. 1905.
GOBLOT (E.), professeur à l'Université de Lyon. **Justice et liberté.** 2e éd. 1907.
GODFERNAUX (G.), docteur ès lettres. **Le Sentiment et la Pensée**, 2e éd. 1906.
GRASSET (J.), professeur à la Faculté de médecine de Montpellier. **Les limites de la biologie.** 5e édit. 1907. Préface de Paul BOURGET, de l'Académie française.
GREEF (de). **Les Lois sociologiques.** 4e édit. revue. 1908.
GUYAU. ***La Genèse de l'idée de temps.** 2e édit.
HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 7e édit. 1908.
— **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 8e édit.
HERBERT SPENCER. ***Classification des sciences.** 8e édit.
— **L'Individu contre l'État.** 5e édit.
HERCKENRATH. (C.-R.-C.) **Problèmes d'Esthétique et de Morale.** 1897.
JAELL (Mme). **L'intelligence et le rythme dans les mouvements artistiques.**
JAMES (W.). **La théorie de l'émotion**, préf. de G. DUMAS. 2e édition. 1906.
JANET (Paul), de l'Institut. ***La Philosophie de Lamennais.**
JANKELEWITCH (Dr). ***Nature et Société.** *Essai d'une application du point de vue finaliste aux phénomènes sociaux.* 1906.
LACHELIER (J.), de l'Institut. **Du fondement de l'induction**, 5e édit. 1907.
— ***Etudes sur le syllogisme**, suivies de l'observation de Platner et d'une note sur le « Philèbe ». 1907.
LAISANT (C.). **L'Éducation fondée sur la science.** Préface de A. NAQUET. 2e éd. 1905.
LAMPÉRIÈRE (Mme A.). ***Rôle social de la femme**, son éducation. 1898.
LANDRY (A.), agrégé de philos., docteur ès lettres. **La responsabilité pénale.** 1902.
LANGE, professeur à l'Université de Copenhague. ***Les Émotions**, étude psycho-physiologique, traduit par G. Dumas. 2e édit. 1902.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-16, à 2 fr. 50 le vol.

LAPIE, professeur à l'Université de Bordeaux. **La Justice par l'État.** 1899.
LAUGEL (Auguste). **L'Optique et les Arts.**
LE BON (Dr Gustave). * **Lois psychologiques de l'évolution des peuples.** 8e édit.
— * **Psychologie des foules.** 13e édit.
LÉCHALAS. * **Étude sur l'espace et le temps.** 1895.
LE DANTEC, chargé du cours d'Embryologie générale à la Sorbonne. **Le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente.** 3e édit. 1908.
— * **L'Individualité et l'Erreur individualiste.** 3e édit. 1908.
— * **Lamarckiens et Darwiniens,** 3e édit. 1908.
LEFÈVRE (G.), prof. à l'Univ. de Lille. **Obligation morale et idéalisme** 1895.
LIARD, de l'Inst., vice-rect. de l'Acad. de Paris. * **Les Logiciens anglais contemp.** 5e éd.
— **Des définitions géométriques et des définitions empiriques.** 3e édit.
LICHTENBERGER (Henri), maître de conférences à la Sorbonne. * **La philosophie de Nietzsche.** 11e édit. 1908.
— * **Friedrich Nietzsche. Aphorismes et fragments choisis.** 4e édit. 1908.
LODGE (Sir Oliver). * **La Vie et la Matière,** trad. de l'anglais par J. MAXWELL. 1907.
LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle et ses récents progrès.** 4e édit. 1901.
LUBBOCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre.** 2 volumes. 10e édit. 1907.
— * **L'Emploi de la vie.** 7e éd. 1908.
LYON (Georges), recteur de l'Académie de Lille. * **La Philosophie de Hobbes.**
MARGUERY (E.). **L'Œuvre d'art et l'évolution.** 2e édit. 1905.
MAUXION, prof. à l'Univ. de Poitiers. * **L'éducation par l'instruction** (*Herbart.*).
— * **Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité.** 1904.
MILHAUD (G.), professeur à l'Université de Montpellier. * **Le Rationnel.** 1898.
— * **Essai sur les conditions et les limites de la Certitude logique.** 2e édit. 1898.
MOSSO. * **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures). 4e édit. revue 1908.
— * **La Fatigue intellectuelle et physique,** trad. Langlois. 5e édit.
MURISIER (E.), * **Les Maladies du sentiment religieux.** 2e édit. 1903.
NAVILLE (A.), prof. à l'Univ. de Genève. **Nouvelle classification des sciences.** 2e édit. 1901.
NORDAU (Max). * **Paradoxes psychologiques,** trad. Dietrich. 6e édit. 1907.
— **Paradoxes sociologiques,** trad. Dietrich. 5e édit. 1907.
— * **Psycho-physiologie du Génie et du Talent,** trad. Dietrich. 4e édit. 1906.
NOVICOW (J.). **L'Avenir de la Race blanche.** 2e édit. 1903.
OSSIP-LOURIÉ, lauréat de l'Institut. **Pensées de Tolstoï.** 2e édit. 1902
— * **Nouvelles Pensées de Tolstoï.** 1903.
— * **La Philosophie de Tolstoï.** 3e édit. 1908.
— * **La Philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen.** 1900.
— **Le Bonheur et l'Intelligence.** 1904.
PALANTE (G.), agrégé de l'Université. **Précis de sociologie.** 2e édit. 1903.
PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition** 2e éd. 1901.
— * **Psychologie de l'invention.** 1900.
— * **Analystes et esprits synthétiques.** 1903.
— * **La fonction de la mémoire et le souvenir affectif.** 1904.
PHILIPPE (J.). * **L'Image mentale,** avec fig. 1903.
PHILIPPE (J.) et PAUL-BONCOUR (J.). **Les anomalies mentales chez les écoliers.** (*Ouvrage couronné par l'Institut*). 2e éd. 1907.
PILLON (F.). * **La Philosophie de Ch. Secrétan.** 1898.
PIOGER (Dr Julien). **Le Monde physique,** essai de conception expérimentale. 1893.
PROAL (Louis), conseiller à la Cour d'appel de Paris. **L'éducation et le suicide des enfants.** Etude psychologique et sociologique. 1907.
QUEYRAT, prof. de l'Univ. * **L'Imagination et ses variétés chez l'enfant.** 3e édit.
— * **L'Abstraction,** son rôle dans l'éducation intellectuelle. 2e édit. revue. 1907.
— * **Les Caractères et l'éducation morale.** 3e éd. 1907.
— * **La logique chez l'enfant et sa culture.** 3e édit. revue. 1907.
— * **Les jeux des enfants.** 2e édit. 1908
RAGEOT (G.). **Les savants et la philosophie.** 1907.
REGNAUD (P.), professeur à l'Université de Lyon. **Logique évolutionniste.** 1897.
— **Comment naissent les mythes.** 1897.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-16 à 2 fr. 50 le vol.

RENARD (Georges), prof. au Collège de France. **Le régime socialiste**, 6e éd. 1907.
RÉVILLE (A.), Histoire du dogme de la Divinité de Jésus-Christ. 4e édit. 1907.
REY (A.), chargé de cours à l'Université de Dijon. ***L'énergétique et le mécanisme** au point de vue des conditions de la connaissance. 1907.
RIBOT (Th.), de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **La Philosophie de Schopenhauer.** 11e édition.
— * **Les Maladies de la mémoire.** 20e édit.
— * **Les Maladies de la volonté.** 24e édit.
— * **Les Maladies de la personnalité.** 14e édit.
— * **La Psychologie de l'attention.** 10e édit.
RICHARD (G.), prof. à l'Univ. de Bordeaux. * **Socialisme et Science sociale.** 2e édit.
RICHET (Ch.), prof. à l'Univ. de Paris. **Essai de psychologie générale.** 7e édit. 1907.
ROBERTY (E. de). **L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie.**
— **L'Agnosticisme.** Essai sur quelques théories pessim. de la connaissance. 2e édit.
— **La Recherche de l'Unité.** 1893.
— ***Le Bien et le Mal.** 1896.
— **Le Psychisme social.** 1897.
— **Les Fondements de l'Ethique.** 1898.
— **Constitution de l'Éthique.** 1901.
— **Frédéric Nietzsche.** 3e édit. 1903.
ROEHRICH (E.). **L'attention spontanée et volontaire.** Son fonctionnement, ses lois, son emploi dans la vie pratique. (Récompensé par l'Institut.) 1907.
ROGUES DE FURSAC (J.). **Un mouvement mystique contemporain.** Le réveil religieux au Pays de Galles (1904-1905). 1907.
ROISEL. **De la Substance.**
— **L'Idée spiritualiste.** 2e éd. 1901.
ROUSSEL-DESPIERRES. **L'Idéal esthétique.** *Philosophie de la beauté.* 1904.
SCHOPENHAUER. ***Le Fondement de la morale**, trad. par M. A. Burdeau. 9e édit.
— ***Philosophie et philosophes**, trad. Dietrich. 1907.
— ***Le Libre arbitre**, trad. par M. Salomon Reinach, de l'Institut. 10e éd.
— **Pensées et Fragments**, avec intr. par M. J. Bourdeau. 22e édit.
— * **Écrivains et style.** Traduct. Dietrich. 2e édit. 1908.
— * **Sur la Religion.** Traduct. Dietrich. 1906.
SOLLIER (Dr P.). **Les Phénomènes d'autoscopie**, avec fig. 1903.
— ***Essai critique et théorique sur l'association en psychologie.** 1907.
SOURIAU (P.), prof. à l'Université de Nancy. ***La Rêverie esthétique.** 1906.
STUART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive.** 8e édit. 1907.
— * **L'Utilitarisme.** 5e édit. revue. 1908.
— **Correspondance inédite avec Gust. d'Eichthal (1828-1842)—(1864-1871).**
— **La Liberté**, avant-propos, introduction et traduc. par DUPONT-WHITE. 3e édit.
SULLY PRUDHOMME, de l'Académie française. * **Psychologie du libre arbitre** suivi de *Définitions fondamentales des idées les plus générales et des idées les plus abstraites.* 1907.
— et Ch. RICHET. **Le problème des causes finales.** 4e édit. 1907.
SWIFT. **L'Éternel conflit.** 1904.
TANON (L.). * **L'Évolution du droit et la Conscience sociale.** 2e édit. 1905.
TARDE, de l'Institut. **La Criminalité comparée.** 6e édit. 1907.
— * **Les Transformations du Droit.** 5e édit. 1906.
— * **Les Lois sociales.** 5e édit. 1907.
THAMIN (R.), recteur de l'Acad. de Bordeaux. * **Éducation et Positivisme.** 2e édit.
THOMAS (P. Félix). * **La suggestion**, son rôle dans l'éducation. 4e édit. 1907.
— * **Morale et éducation**, 2e édit. 1905.
TISSIÉ. * **Les Rêves**, avec préface du professeur Azam. 2e éd. 1898.
WUNDT. **Hypnotisme et Suggestion.** Étude critique, traduit par M. Keller. 3e édit. 1905.
ZELLER. **Christian Baur et l'École de Tubingue**, traduit par M. Ritter.
ZIEGLER. **La Question sociale est une Question morale**, trad. Palante. 3e édit.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

VOLUMES IN-8, BROCHÉS

à 3 fr. 75, 5 fr., 7 fr. 50, 10 fr., 12 fr. 50 et 15 fr.

Ouvrages parus en 1908 :

BAYET (A.). **L'idée de bien.** Essai sur le principe de l'art moral rationnel. 3 fr. 75.
BERTHELOT (R.). **Evolutionisme et platonisme.** 5 fr.
BLOCH (C.), docteur ès lettres. **La philosophie de Newton.** 10 fr.
BOIRAC (E.), recteur de l'Académie de Dijon. **La psychologie inconnue.** Introduction et contribution à l'étude expérimentale des sciences psychiques. 5 fr.
BOUGLÉ, chargé de cours à la Sorbonne. **Essais sur le régime des castes.** (*Travaux de l'*Année sociologique *publiés sous la direction de M. Emile Durkheim*). 5 fr.
CHIDE (A.), agrégé de philosophie. **Le Mobilisme moderne.** 5 fr.
DELACROIX (H.), professeur à l'Université de Caen. **Études d'histoire et de psychologie du mysticisme.** Les grands mystères chrétiens. 10 fr.
DWELSHAUVERS, prof. à l'Univ. nouvelle de Bruxelles. **La Synthèse mentale.** 5 fr.
ENRIQUEZ. **Les problèmes de la science et la logique.** 5 fr.
GRASSET (J.). **Introduction physiologique à l'étude de la philosophie.** *Conférences sur la physiologie du système nerveux de l'homme.* Avec figures. 5 fr.
HANNEQUIN, prof. à l'Univ. de Lyon. **Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie,** préface de R. THAMIN, introduction de J. GROSJEAN. 2 vol. 15 fr.
HARTENBERG (Dr P.). **Physionomie et caractère.** *Essai de physiognomonie scientifique.* Avec figures. 5 fr.
HOFFDING (H.). prof. à l'Univ. de Copenhague. **Philosophie de la religion.** 7 fr. 50
IOTEYKO et STEFANOWSKA. **Psychologie et physiologie de la douleur.** 5 fr.
JASTROW (J.), prof. à l'Univ. de Wisconsin. **La Subconscience.** Préface de P. JANET. 7 fr. 50
LALO (Ch.), docteur ès lettres. **Esthétique musicale scientifique.** 5 fr.
— **L'esthétique expérimentale contemporaine.** 3 fr. 75
LANESSAN (J.-L. de). **La Morale naturelle.** 10 fr.
MEYERSON (E.). **Identité et réalité.** 7 fr. 50
PILLON (F.). **Année philosophique,** 18e année, 1907. 5 fr.
RENOUVIER (Ch.), de l'Institut. ***Science de la Morale.** Nouv. édit. 2 vol. 15 fr.
REVAULT d'ALLONNES (G.), docteur ès lettres. **Psychologie d'une religion.** Guillaume Monod (1800-1896). 5 fr.
— **Les Inclinations.** Leur rôle dans la psychologie des sentiments. 3 fr. 75
ROBERTY (E. de). **Sociologie de l'action.** *La genèse sociale de la raison et les origines rationnelles de l'action.* 7 fr. 50
RUSSELL. **La philosophie de Leibniz.** Préface de M. LÉVY-BRUHL. 5 fr.

Précédemment publiés :

ADAM, recteur de l'Académie de Nancy. ***La Philosophie en France** (première moitié du XIXe s.). 7 fr. 50
ARRÉAT. ***Psychologie du peintre.** 5 fr.
AUBRY (Dr P.). **La Contagion du meurtre.** 1896. 3e édit. 5 fr.
BAIN (Alex.). **La Logique inductive et déductive.** Trad. Compayré. 2 vol. 3e éd. 20 fr.
— * **Les Sens et l'Intelligence.** Trad. Cazelles. 3e édit. 10 fr.
BALDWIN (Mark), professeur à l'Université de Princeton (États-Unis). **Le Développement mental chez l'enfant et dans la race.** Trad. Nourry. 1897. 7 fr. 50
BARDOUX (J.). ***Essai d'une psychologie de l'Angleterre contemporaine.** *Les crises belliqueuses.* (*Couronné par l'Académie française*). 1906. 7 fr. 50
— **Essai d'une psychologie de l'Angleterre contemporaine.** *Les crises politiques. Protectionnisme et Radicalisme.* 1907. 5 fr.
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. **La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.** 5 fr.
BARZELOTTI, prof. à l'Univ. de Rome. ***La Philosophie de H. Taine.** 1900. 7 fr. 50
BAZAILLAS (A.), docteur ès lettres. ***La Vie personnelle.** 1905. 5 fr.
— **Musique et inconscience.** *Introduction à la psychologie de l'inconscient.* 1907. 5 fr.
BELOT (G.), prof. au lycée Louis-le-Grand. **Etudes de morale positive.** (*Récompensé par l'Institut.*) 1907. 7 fr. 50
BERGSON (H.), de l'Institut. ***Matière et mémoire.** 5e édit. 1908. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

BERGSON (H.), **Essai sur les données immédiates de la conscience.** 6e édit. 1908 3 fr. 75
— * **L'Evolution créatrice.** 4e édit. 1908. 7 fr. 50
BERTRAND, prof. à l'Université de Lyon. * **L'Enseignement intégral.** 1898. 5 fr.
— **Les Études dans la démocratie.** 1900. 5 fr.
BINET (A.). ***Les révélations de l'écriture**, avec 67 grav. 5 fr.
BOIRAC (Émile), recteur de l'Académie de Dijon. * **L'Idée du Phénomène.** 5 fr.
BOUGLÉ, chargé de cours à la Sorbonne. * **Les Idées égalitaires.** 2e édit. 1908. 3 fr. 75
BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort.** 4e édition. 1904. 5 fr.
— **Le Problème de la vie.** 1901. 7 fr. 50
BOURDON, prof. à l'Univ. de Rennes. * **L'Expression des émotions.** 7 fr. 50
BOUTROUX (E.), de l'Inst. **Études d'histoire de la philosophie.** 3e éd. 1908 7 fr. 50
BRAUNSCHVIG, doct. ès lettres. **Le sentiment du beau et le sentiment poétique.** 1904. 3 fr. 75
BRAY (L.). **Du beau.** 1902. 5 fr.
BROCHARD (V.), de l'Institut. **De l'Erreur.** 2e édit. 1897. 5 fr.
BRUNSCHVICG (E.), prof. au lycée Henri IV, doct. ès lett. **La Modalité du jugement.** 5 fr.
— ***Spinoza.** 2e édit. 1906. 3 fr. 75
CARRAU (Ludovic), prof. à la Sorbonne. **Philosophie religieuse en Angleterre.** 5 fr.
CHABOT (Ch.), prof. à l'Univ. de Lyon. * **Nature et Moralité.** 1897. 5 fr.
CLAY (R.). * **L'Alternative**, *Contribution à la Psychologie.* 2e édit. 10 fr.
COLLINS (Howard). ***La Philosophie de Herbert Spencer**, 4e édit. 1904. 10 fr.
COSENTINI (F.). **La Sociologie génétique.** *Pensée et vie sociale préhist.* 1905. 3 fr. 75
COSTE. **Les Principes d'une sociologie objective.** 3 fr. 75
— **L'Expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise.** 1900. 10 fr.
COUTURAT (L.). **Les principes des mathématiques.** 1906. 5 fr.
CRÉPIEUX-JAMIN. **L'Écriture et le Caractère.** 4e édit. 1897. 7 fr. 50
CRESSON, doct. ès lettres. **La Morale de la raison théorique.** 1903. 5 fr.
DAURIAC (L.). ***Essai sur l'esprit musical.** 1904. 5 fr.
DE LA GRASSERIE (R.), lauréat de l'Institut. **Psychologie des religions.** 1899. 5 fr.
DELBOS (V.), prof. adjoint à la Sorbonne. * **La philosophie pratique de Kant.** 1905. (Ouvrage couronné par l'Académie française.) 12 fr. 50
DELVAILLE (J.), agr. de philosophie. **La vie sociale et l'éducation.** 1907. 3 fr. 75
DELVOLVE (J.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. ***Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle.** 1906. 7 fr. 50
DRAGHICESCO (D.), prof. à l'Univ. de Bucarest. **L'Individu dans le déterminisme social.** 7 fr. 50
— * **Le problème de la conscience.** 1907. 3 fr. 75
DUMAS (G.), chargé de cours à la Sorbonne. ***La Tristesse et la Joie.** 1900. 7 fr. 50
— **Psychologie de deux messies.** *Saint-Simon et Auguste Comte.* 1905. 5 fr.
DUPRAT (G. L.), docteur ès lettres. **L'Instabilité mentale.** 1899. 5 fr.
DUPROIX (P.), doyen de la Fac. des lettres de l'Univ. de Genève. * **Kant et Fichte et le problème de l'éducation.** 2e édit. (Cour. par l'Acad. franç.). 5 fr.
DURAND (DE GROS). **Aperçus de taxinomie générale.** 1898. 5 fr.
— **Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale.** 1899. 5 fr.
— **Variétés philosophiques.** 2e édit. revue et augmentée. 1900. 5 fr.
DURKHEIM, prof. à la Sorbonne. * **De la division du travail social.** 2e édit. 1901. 7 fr. 50
— **Le Suicide**, *étude sociologique.* 1897. 7 fr. 50
— * **L'année sociologique** : 10 années parues.
1re Année (1896-1897). — DURKHEIM : La prohibition de l'inceste et ses origines. — G. SIMMEL : Comment les formes sociales se maintiennent. — *Analyses* des travaux de sociologie publiés du 1er Juillet 1896 au 30 Juin 1897. 10 fr.
2e Année (1897-1898). — DURKHEIM : De la définition des phénomènes religieux. — HUBERT et MAUSS : La nature et la fonction du sacrifice. — *Analyses.* 10 fr.
3e Année (1898-1899). — RATZEL : Le sol, la société, l'État. — RICHARD : Les crises sociales et la criminalité. — STEINMETZ : Classif. des types sociaux. — *Analyses.* 10 fr.
4e Année (1899-1900). — BOUGLÉ : Remarques sur le régime des castes. — DURKHEIM : Deux lois de l'évolution pénale. — CHARMONT : Notes sur les causes d'extinction de la propriété corporative. *Analyses.* 10 fr.
5e Année (1900-1901). — F. SIMIAND : Remarques sur les variations du prix du charbon au XIXe siècle. — DURKHEIM : Sur le Totémisme. — *Analyses.* 10 fr.
6e Année (1901-1902). — DURKHEIM et MAUSS : De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. — BOUGLÉ : Les théories récentes sur la division du travail. — *Analyses.* 12 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

7e Année (1902-1903). — HUBERT et MAUSS : Théorie générale de la magie. — *Anal.* 12 fr. 50
8e Année (1903-1904). — H. BOURGIN : La boucherie à Paris au XIXe siècle. — E. DURKHEIM : L'organisation matrimoniale australienne. — *Analyses.* 12 fr. 50
9e Année (1904-1905). — A. MEILLET : Comment les noms changent de sens. — MAUSS et BEUCHAT : Les variations saisonnières des sociétés eskimos. — *Anal.* 12 fr. 50
10e Année (1905-1906). — P. HUVELIN : Magie et droit industriel. — R. HERTZ : Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. — C. BOUGLÉ : Note sur le droit et la caste en Inde. — *Analyses.* 12 fr. 50

EGGER (V.), prof. à la Fac. des lettres de Paris. **La parole intérieure.** 2e éd. 1904. 5 fr.
ESPINAS (A.), de l'Institut, professeur à la Sorbonne. ***La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution française.** 1898. 7 fr. 50
EVELLIN (F.), de l'Institut. **La Raison pure et les antinomies.** Essai critique sur la philosophie kantienne. (*Couronné par l'Institut.*). 1907. 5 fr.
FERRERO (G.). **Les Lois psychologiques du symbolisme.** 1895. 5 fr.
FERRI (Enrico). **La Sociologie criminelle.** Traduction L. TERRIER. 1905. 10 fr.
FERRI (Louis). **La Psychologie de l'association**, depuis Hobbes. 7 fr. 50
FINOT (J.). **Le préjugé des races.** 3e édit. 1908. (Récomp. par l'Institut). 7 fr. 50
— **La philosophie de la longévité.** 12e édit. refondue. 1908. 5 fr.
FONSEGRIVE, prof. au lycée Buffon. ***Essai sur le libre arbitre.** 2e édit. 1895. 10 fr.
FOUCAULT, maître de conf. à l'Univ. de Montpellier. **La psychophysique.** 1901 7 fr. 50
— **Le Rêve.** 1906. 5 fr.
FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. ***La Liberté et le Déterminisme.** 5e édit. 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains.** 5e édit. 7 fr. 50
— ***La Morale, l'Art, la Religion**, d'après GUYAU. 6e édit. augm. 3 fr. 75
— **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience** 2e édit. 5 fr.
— ***L'Évolutionnisme des idées-forces.** 4e édit. 7 fr. 50
— ***La Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 2e édit. 15 fr.
— ***Tempérament et caractère.** 3e édit. 7 fr. 50
— **Le Mouvement positiviste et la conception sociol. du monde.** 2e édit. 7 fr. 50
— **Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science posit.** 2e édit. 7 fr. 50
— ***Psychologie du peuple français.** 3e édit. 7 fr. 50
— ***La France au point de vue moral.** 3e édit. 7 fr. 50
— ***Esquisse psychologique des peuples européens.** 4e édit. 1903. 10 fr.
— ***Nietzsche et l'immoralisme.** 2e édit. 1903. 5 fr.
— ***Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.** 2e édit. 1905. 7 fr. 50
— ***Les éléments sociologiques de la morale**, 2e édit. 1905. 7 fr. 50
— ***Morale des idées-forces.** 1907. 7 fr. 50
FOURNIÈRE (E.). ***Les théories socialistes au XIXe siècle** 1904. 7 fr. 50
FULLIQUET. **Essai sur l'Obligation morale.** 1898. 7 fr. 50
GAROFALO, prof. à l'Université de Naples **La Criminologie.** 5e édit. refondue. 7 fr. 50
— **La Superstition socialiste.** 1895. 5 fr.
GÉRARD-VARET, prof. à l'Univ. de Dijon. **L'Ignorance et l'Irréflexion.** 1899. 5 fr.
GLEY (Dr E.), professeur au Collège de France. **Études de psychologie physiologique et pathologique**, avec fig. 1903. 5 fr.
GOBLOT (E.), Prof. à l'Université de Lyon. ***Classification des sciences.** 1898. 5 fr.
GORY (G.). **L'Immanence de la raison dans la connaissance sensible.** 5 fr.
GRASSET (J.), prof. à l'Univ. de Montpellier. **Demifous et demiresponsables.** 2e édit. 1908. 5 fr.
GREEF (de), prof. à l'Univ. nouvelle de Bruxelles. **Le Transformisme social.** 7 fr. 50
— **La Sociologie économique.** 1904. 3 fr. 75
GROOS (K.), prof. à l'Université de Bâle. ***Les jeux des animaux.** 1902. 7 fr. 50
GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques.** 4e édit. 7 fr. 50
GUYAU (M.). ***La Morale anglaise contemporaine.** 5e édit. 7 fr. 50
— **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 6e édit. 5 fr.
— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 9e édit. 5 fr
— **L'Irréligion de l'avenir**, étude de sociologie. 12e édit 7 fr. 50
— ***L'Art au point de vue sociologique.** 7e édit. 7 fr. 50
— ***Éducation et Hérédité**, étude sociologique. 10e édit. 5 fr.
HALÉVY (Élie), dr ès lettres. **Formation du radicalisme philosoph.**, 3 v., chacun 7 fr. 50
HAMELIN (O.). ***Les éléments principaux de la Représentation.** 1907. 7 fr. 50
HANNEQUIN, prof. à l'Univ. de Lyon. **L'hypothèse des atomes.** 2e édit. 1899. 7 fr. 50
HARTENBERG (Dr Paul). **Les Timides et la Timidité.** 2e édit. 1904. 5 fr.
HÉBERT, (Marcel). **L'Évolution de la foi catholique.** 1905. 5 fr.
— ***Le divin.** *Expériences et hypothèses, études psychologiques.* 1907. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

HÉMON (C.), agrégé de philosophie. * **La philosophie de Sully Prudhomme.** Préface de SULLY PRUDHOMME. 1907. 7 fr. 50
HERBERT SPENCER. * **Les premiers Principes.** Traduc. Cazelles. 11e édit. 10 fr.
— * **Principes de biologie.** Traduct. Cazelles. 5e édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de psychologie.** Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de sociologie.** 5 vol. : Tome I. *Données de la sociologie.* 10 fr. — Tome II. *Inductions de la sociologie. Relations domestiques.* 7 fr. 50. — Tome III. *Institutions cérémonielles et politiques.* 15 fr. — Tome IV. *Institutions ecclésiastiques.* 3 fr. 75. — Tome V. *Institutions professionnelles.* 7 fr. 50.
— * **Essais sur le progrès.** Trad. A. Burdeau. 5e éd. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** Trad. A. Burdeau. 4e édit. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** Trad. A. Burdeau. 3e édit. 7 fr. 50
— * **De l'Education physique, intellectuelle et morale.** 13e édit. 5 fr.
— **Justice.** Traduc. Castelot. 7 fr. 50
— **Le rôle moral de la bienfaisance.** Trad. Castelot et Martin St-Léon. 7 fr. 50
— **La Morale des différents peuples.** Trad. Castelot et Martin St-Léon. 7 fr. 50
— **Problèmes de morale et de sociologie.** Trad. H. de Varigny. 7 fr. 50
— * **Une Autobiographie.** Trad. et adaptation par H. de Varigny. 10 fr.
HIRTH (G.). * **Physiologie de l'Art.** Trad. et introd. de L. Arréat. 5 fr.
HÖFFDING, prof. à l'Univ. de Copenhague. **Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience.** Trad. L. POITEVIN. Préf. de Pierre JANET. 3e éd. 1906. 7 fr. 50
— * **Histoire de la Philosophie moderne.** Préf. de V. DELBOS. 2e éd. 1908. 2 vol. Chacun. 10 fr.
— **Philosophes contemporains**, trad. Tremesaygues. 1908, 2e édit. revue. 3 fr. 75
ISAMBERT (G.), dr ès lettres. **Les idées socialistes en France (1815-1848).** 1905. 7 fr. 50
IZOULET, prof. au Collège de France. **La Cité moderne.** 7e édition. 1908. 10 fr.
JACOBY (Dr P.). **Études sur la sélection chez l'homme.** 2e édition. 1904. 10 fr.
JANET (Paul), de l'Institut. * **Œuvres philosoph. de Leibniz.** 2e édit. 2 vol. 20 50
JANET (Pierre), prof. au Collège de France. * **L'Automatisme psychologique.** 5e éd. 7 fr 50
JAURÈS (J.), docteur ès lettres. **De la réalité du monde sensible.** 2e éd. 1902. 7 fr 50
KARPPE (S.), doct. ès lettres. **Essais de critique d'histoire et de philosophie.** 3 fr 75
KEIM (A.), docteur ès lettres. * **Helvétius**, *sa vie, son œuvre*. 1907. 10 fr.
LACOMBE (P.). **Psychologie des individus et des sociétés chez Taine.** 1906. 7 fr 50
LALANDE (A.), maître de conférences à la Sorbonne, * **La Dissolution opposée à l'évolution**, dans les sciences physiques et morales. 1899. 7 fr. 50
LANDRY (A.), docteur ès lettres. * **Principes de morale rationnelle.** 1906. 5 fr.
LANESSAN (J.-L. de). * **La Morale des religions.** 1905. 10 fr.
LANG (A.). * **Mythes, Cultes et Religions.** Introduc. de Léon Marillier. 1896. 10 fr.
LAPIE (P.), professeur à l'Univ. de Bordeaux. **Logique de la volonté** 1902. 7 fr. 50
LAUVRIÈRE, docteur ès lettres. **Edgar Poë.** *Sa vie et son œuvre.* 1904. 10 fr.
LAVELEYE (de). * **De la Propriété et de ses formes primitives.** 5e édit. 10 fr.
— * **Le Gouvernement dans la démocratie.** 2 vol. 3e édit. 1896. 15 fr.
LE BON (Dr Gustave). * **Psychologie du socialisme.** 5e éd. refondue. 1907. 7 fr. 50
LECHALAS (G.). * **Études esthétiques.** 1902. 5 fr.
LECHARTIER (G.). **David Hume, moraliste et sociologue.** 1900. 5 fr.
LECLÈRE (A.), prof. à l'Univ. de Berne. **Essai critique sur le droit d'affirmer.** 5 fr.
LE DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne. * **L'unité dans l'être vivant.** 1902 7 fr. 50
— * **Les Limites du connaissable**, *la vie et les phénom. naturels.* 3e éd. 1908 3 fr. 75
LÉON (Xavier). * **La philosophie de Fichte**, Préf. de E. BOUTROUX, 1902. (Cour. par l'Institut.) 10 fr.
LEROY (E. Bernard). **Le Langage.** *Sa fonction normale et pathol.* 1905. 5 fr.
LÉVY (A.), professeur à l'Univ. de Nancy. **La philosophie de Feuerbach.** 1904. 10 fr.
LÉVY-BRUHL (L.), professeur à la Sorbonne. * **La Philosophie de Jacobi.** 1894. 5 fr.
— * **Lettres de J.-S. Mill à Auguste Comte**, et *les réponses de Comte et une introduction.* 1899. 10 fr.
— * **La Philosophie d'Auguste Comte.** 2e édit. 1905. 7 fr. 50
— * **La Morale et la Science des mœurs** 3e édit. 1907. 5 fr.
LIARD, de l'Institut, vice-recteur de l'Acad. de Paris. * **Descartes**, 2e éd. 1903. 5 fr.
— * **La Science positive et la Métaphysique**, 5e édit. 7 fr. 50
LICHTENBERGER (H.), maître de conférences à la Sorbonne. * **Richard Wagner, poète et penseur.** 4e édit. revue. 1907. (Couronné par l'Académie franç.) 10 fr.
— **Henri Heine penseur.** 1905. 3 fr. 75
LOMBROSO. * **L'Homme criminel.** 2e éd., 2 vol. et atlas. 1895. 36 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

LOMBROSO. **Le Crime.** *Causes et remèdes.* 2e édit. 10 fr.
LOMBROSO et FERRERO. **La femme criminelle et la prostituée.** 15 fr.
LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les Révolutions.** 2 vol. 15 fr.
LUBAC, agr. de philos. * **Psychologie rationnelle.** Préf. de H. BERGSON. 1904. 3 fr. 75
LUQUET (G.-H.), agrégé de philosoph. * **Idées générales de psychologie.** 1906. 5 fr.
LYON (G.), recteur à Lille. * **L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 7 fr. 50
— **Enseignement et religion.** Etudes philosophiques. 3 fr. 75
MALAPERT (P.), docteur ès lettres, prof. au lycée Louis-le-Grand. * **Les Éléments du caractère et leurs lois de combinaison.** 2e édit. 1906. 5 fr.
MARION (H.), prof. à la Sorbonne. * **De la Solidarité morale.** 6e édit. 1907. 5 fr.
MARTIN (Fr.). * **La Perception extérieure et la Science positive.** 1894. 5 fr.
MAXWELL (J.). **Les Phénomènes psychiques.** Préf. de Ch. RICHET. 3e édit. 1906. 5 fr.
MULLER (MAX), prof. à l'Univ. d'Oxford. * **Nouvelles études de mythologie.** 1898. 12 fr. 50
MYERS. **La personnalité humaine.** *Sa survivance.* Trad. par le Dr JANKÉLÉVITCH. 1905. 7 fr. 50
NAVILLE (E.), correspondant de l'Institut. **La Physique moderne.** 2e édit. 5 fr.
— * **La Logique de l'hypothèse.** 2e édit. 5 fr.
— * **La Définition de la philosophie.** 1894. 5 fr.
— **Le libre Arbitre.** 2e édit. 1898. 5 fr.
— **Les Philosophies négatives.** 1899. 5 fr.
NAYRAC (J.-P.). * **Physiologie et Psychologie de l'attention.** Préface de Th. RIBOT. (Récompensé par l'Institut.) 1906. 3 fr. 75
NORDAU (Max). * **Dégénérescence,** 7e éd. 1907. 2 vol. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr.
— **Les Mensonges conventionnels de notre civilisation.** 10e édit. 1908. 5 fr.
— * **Vus du dehors.** *Essais de critique sur quelques auteurs français contemp.* 1903. 5 fr.
NOVICOW. **Les Luttes entre Sociétés humaines.** 3e édit. 1904. 10 fr.
— * **Les Gaspillages des sociétés modernes.** 2e édit. 1899. 5 fr.
— * **La Justice et l'expansion de la vie.** *Essai sur le bonheur des sociétés.* 1905. 7 fr. 50
OLDENBERG, prof. à l'Univ. de Kiel. * **Le Bouddha,** trad. par P. FOUCHER, chargé de cours à la Sorbonne. Préf. de SYLVAIN LÉVI, prof. au Collège de France. 2e éd. 7 fr. 50
— * **La religion du Véda.** Traduit par V. HENRY, prof. à la Sorbonne. 1903. 10 fr.
OSSIP-LOURIÉ. **La philosophie russe contemporaine.** 2e édit. 1905. 5 fr.
— * **La Psychologie des romanciers russes au XIXe siècle.** 1905. 7 fr. 50
OUVRÉ (H.). * **Les Formes littéraires de la pensée grecque.** (Cour. p. l'Ac. fr.) 10 fr.
PALANTE (G.), agrégé de philos. **Combat pour l'individu.** 1904. 3 fr. 75
PAULHAN. **L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit.** 10 fr.
— * **Les Caractères.** 2e édit. 5 fr.
— **Les Mensonges du caractère.** 1905. 5 fr.
— **Le mensonge de l'Art.** 1907. 5 fr.
PAYOT (J.), recteur de l'Académie d'Aix. **La croyance.** 2e édit. 1905. 5 fr.
— * **L'Éducation de la volonté.** 29e édit. 1908. 5 fr.
PÉRÈS (Jean), professeur au lycée de Caen. * **L'Art et le Réel.** 1898. 3 fr. 75
PÉREZ (Bernard). **Les Trois premières années de l'enfant.** 5e édit. 5 fr.
— **L'Enfant de trois à sept ans.** 4e édit. 1907. 5 fr.
— **L'Éducation morale dès le berceau.** 4e édit. 1901. 5 fr.
— * **L'Éducation intellectuelle dès le berceau.** 2e éd. 1901. 5 fr.
PIAT (C.). **La Personne humaine.** 1898. (Couronné par l'Institut). 7 fr. 50
— * **Destinée de l'homme.** 1898. 5 fr.
PICAVET (E.), chargé de cours à la Sorb. * **Les Idéologues.** (Cour. par l'Acad. fr.). 10 fr.
PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** Trad. de l'allem. par M. Girot. 5 fr.
PILLON (F.). * **L'Année philosophique.** 18 années : 1890 à 1907. 18 vol. Chacun. 5 fr.
PRAT (L.), doct. ès lettres. **Le caractère empirique et la personne.** 1906. 7 fr. 50
PREYER, prof. à l'Université de Berlin. **Éléments de physiologie.** 5 fr.
PROAL, conseiller à la Cour de Paris. * **La Criminalité politique.** 2e éd. 1908. 5 fr.
— * **Le Crime et la Peine.** 3e édit. (Couronné par l'Institut.) 10 fr.
— **Le Crime et le Suicide passionnels.** 1900. (Cour. par l'Ac. franç.). 10 fr.
RAGEOT (G.). * **Le Succès.** *Auteurs et Public.* 1906. 3 fr. 75
RAUH, prof. adjoint à la Sorbonne. * **De la méthode dans la psychologie des sentiments.** 1899. (Couronné par l'Institut.) 5 fr.
— * **L'Expérience morale.** 1903. (Récompensé par l'Institut.) 3 fr. 75
RÉCEJAC, doct. ès lett. **Les Fondements de la Connaissance mystique.** 1897. 5 fr.
RENARD (G.), prof. au Collège de France. * **La Méthode scient. de l'histoire litt.** 10 fr.
RENOUVIER (Ch.) de l'Institut. * **Les Dilemmes de la métaphysique pure.** 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

RENOUVIER (Ch.) * **Histoire et solution des problèmes métaphysiques.** 7 fr. 50
— **Le personnalisme**, avec une étude sur la *perception externe et la force*. 1903. 10 fr.
— * **Critique de la doctrine de Kant.** 1906. 7 fr. 50
REY (A.), chargé de cours à l'Université de Dijon. * **La Théorie de la physique chez les physiciens contemporains.** 1907. 7 fr. 50
RIBERY, doct. ès lett. **Essai de classification naturelle des caractères.** 1903. 3 fr. 75
RIBOT (Th.), de l'Institut. * **L'Hérédité psychologique.** 8e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie anglaise contemporaine.** 3e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie allemande contemporaine**, 6e édit. 7 fr. 50
— **La Psychologie des sentiments.** 7e édit. 1908. 7 fr. 50
— **L'Évolution des idées générales.** 2e édit. 1904. 5 fr.
— * **Essai sur l'Imagination créatrice.** 3e édit. 1908. 5 fr.
— * **La logique des sentiments.** 2e édit. 1907. 3 fr. 75
— * **Essai sur les passions.** 1907. 3 fr. 75
RICARDOU (A.), docteur ès lettres. * **De l'Idéal.** (Couronné par l'Institut.) 5 fr.
RICHARD (G.), chargé du cours de sociologie à l'Univ. de Bordeaux. * **L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire.** 1903. (Couronné par l'Institut.) 7 fr. 50
RIEMANN (H.), prof. à l'Univ. de Leipzig. **Esthétique musicale.** 1906. 5 fr.
RIGNANO (E.). **Sur la transmissibilité des caractères acquis.** 1906. 5 fr.
RIVAUD (A.), chargé de cours à l'Université de Poitiers. **Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza.** 1906. 3 fr. 75
ROBERTY (E. de). **L'Ancienne et la Nouvelle philosophie.** 7 fr. 50
— * **La Philosophie du siècle** (positivisme, criticisme, évolutionnisme). 5 fr.
— * **Nouveau Programme de sociologie.** 1904. 5 fr.
ROMANES. * **L'Évolution mentale chez l'homme.** 7 fr. 50
ROUSSEL-DESPIERRES (Fr.). * **Hors du scepticisme.** *Liberté et beauté*. 1907. 7 fr. 50
RUYSSEN (Th.), pr. à l'Univ. de Dijon. * **L'évolution psychologique du jugement.** 5 fr.
SABATIER (A.). **Philosophie de l'effort.** 2e édit. 1908. 7 fr. 50
SAIGEY (E.). * **Les Sciences au XVIIIe siècle.** La Physique de Voltaire. 5 fr.
SAINT-PAUL (Dr G.). * **Le Langage intérieur et les paraphasies.** 1904. 5 fr.
SANZ Y ESCARTIN. **L'Individu et la Réforme sociale**, trad. Dietrich. 7 fr. 50
SCHOPENHAUER. **Aphor. sur la sagesse dans la vie.** Trad. Cantacuzène. 9e éd. 5 fr.
— * **Le Monde comme volonté et comme représentation.** 5e éd. 3 vol., chac. 7 fr. 50
SÉAILLES (G.), prof. à la Sorbonne. **Essai sur le génie dans l'art.** 2e édit. 5 fr.
— * **La Philosophie de Ch. Renouvier.** *Introduction au néo-criticisme*. 1905. 7 fr. 50
SIGHELE (Scipio). **La Foule criminelle.** 2e édit. 1901. 5 fr.
SOLLIER. **Le Problème de la mémoire.** 1900. 3 fr. 75
— **Psychologie de l'idiot et de l'imbécile**, avec 12 pl. hors texte. 2e éd. 1902. 5 fr.
— **Le Mécanisme des émotions.** 1905. 5 fr.
SOURIAU (Paul), prof. à l'Univ. de Nancy. **L'Esthétique du mouvement.** 5 fr.
— * **La Beauté rationnelle.** 1904. 10 fr.
STAPFER (P.). * **Questions esthétiques et religieuses.** 1906. 3 fr. 75
STEIN (L.), * **La Question sociale au point de vue philosophique.** 1900. 10 fr.
STUART MILL. * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 5e éd. 5 fr.
— * **Système de Logique déductive et inductive.** 4e édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Essais sur la Religion.** 4e édit. 1901. 5 fr.
— **Lettres inédites à Aug. Comte et réponses d'Aug. Comte.** 1899. 10 fr.
SULLY (James). **Le Pessimisme.** Trad. Bertrand. 2e édit. 7 fr. 50
— * **Études sur l'Enfance.** Trad. A. Monod, préface de G. Compayré. 1898. 10 fr.
— **Essai sur le rire.** Trad. Léon Terrier. 1904. 7 fr. 50
SULLY PRUDHOMME, de l'Acad. franç. **La vraie religion selon Pascal.** 1905. 7 fr. 50
TARDE (G.), de l'Institut. * **La Logique sociale.** 3e édit. 1898. 7 fr. 50
— * **Les Lois de l'imitation.** 5e édit. 1907. 7 fr. 50
— **L'Opposition universelle.** *Essai d'une théorie des contraires*. 1897. 7 fr. 50
— * **L'Opinion et la Foule.** 2e édit. 1904. 5 fr.
— * **Psychologie économique.** 1902. 2 vol. 15 fr.
TARDIEU (E.). **L'Ennui.** *Étude psychologique*. 1903. 5 fr.
THOMAS (P.-F.), docteur ès lettres. * **Pierre Leroux, sa philosophie.** 1904. 5 fr.
— * **L'Éducation des sentiments.** (Couronné par l'Institut.) 4e édit. 1907. 5 fr.
VACHEROT (Et.), de l'Institut. * **Essais de philosophie critique.** 7 fr. 50
— **La Religion.** 7 fr. 50
WAYNBAUM (Dr I.). **La physionomie humaine.** 1907. 5 fr.
WEBER (L.). * **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.** 1903. 7 fr. 50

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

ARISTOTE. **La Poétique d'Aristote**, par HATZFELD (A.), et M. DUFOUR. 1 vol. in-8. 1900. 6 fr.
— **Physique**, II, trad. et commentaire par O. HAMELIN. In-8 3 fr.
SOCRATE. ***Philosophie de Socrate**, par A. FOUILLÉE. 2 v. in-8. 16 fr.
— **Le Procès de Socrate**, par G. SOREL. 1 vol. in-8..... 3 fr. 50
PLATON. **La Théorie platonicienne des Sciences**, par ÉLIE HALÉVY. In-8. 1895..... 5 fr.
— **Œuvres**, traduction VICTOR COUSIN revue par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE : *Socrate et Platon* ou *le Platonisme* — *Eutyphron* — *Apologie de Socrate* — *Criton* — *Phédon*. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50
ÉPICURE * **La Morale d'Épicure**, par M. GUYAU. In-8. 5e édit. 7 fr. 50
BÉNARD. **La Philosophie ancienne**, ses systèmes. 1 v. in-8 9 fr
FAVRE (Mme Jules), née VELTEN. **La Morale de Socrate**. In-18. 3 50
— **Morale d'Aristote**. In-18. 3 fr. 50
OUVRÉ (H.) **Les formes littéraires de la pensée grecque**. In-8. 10 fr.
GOMPERZ. **Les penseurs de la Grèce**. Trad. REYMOND. (*Trad cour. par l'Académie franç.*).
I. *La philosophie antésocratique*. 1 vol. gr. in-8..... 10 fr.
II. **Athènes, Socrate et les Socratiques*. 1 vol. gr. in-8.... 12 fr.
III. (*Sous presse*).
RODIER (G.). ***La Physique de Straton de Lampsaque**. In-8. 3 fr
TANNERY (Paul). **Pour la science hellène**. In-8..... 7 fr. 50
MILHAUD (G.).* **Les philosophes géomètres de la Grèce**. In-8. 1900. (*Couronné par l'Inst.*). 6 fr.
FABRE (Joseph). **La Pensée antique** *De Moïse à Marc-Aurèle*. 2e éd. 5 fr.
—***La Pensée chrétienne**. *Des Evangiles à l'Imitation de J.-C.* In-8. 9 fr.
LAFONTAINE (A.). **Le Plaisir**, *d'après Platon et Aristote*. In-8. 6 fr.
RIVAUD (A.), chargé de cours à l'Un. de Poitiers **Le problème du devenir et la notion de la matière**, *des origines jusqu'à Théophraste*. In-8. 1906. 10 fr.
GUYOT (H.), docteur ès lettres. **L'Infinité divine** *depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*. In-8. 1906.. 5 fr.
— **Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin**. Broch. in-8..... 2 fr.
ROBIN (L.), prof agrégé de philosophie au lycée d'Angers, doct. ès lettres. **La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote**. Etude histor. et critique. In 8 (*Récomp. par l'Instit.*). 12 fr. 50
— **La théorie platonicienne de l'Amour**. 1 vol. in-8... 3 fr. 75

PHILOSOPHIES MÉDIÉVALE ET MODERNE

BULLIAT (G.), Doct. en théologie et en droit canon. **Thesaurus philosophiæ thomisticiæ** seu selecti textus philosophici ex sancti Thomæ aquinat operibus deprompti et secundum ordinem in scholis hodie usurpatum. 1 volume gr. in-8..... 6 fr
* DESCARTES, par L. LIARD, de l'Institut 2e éd. 1 vol. in-8. 5 fr.
— **Essai sur l'Esthétique de Descartes**, par E. KRANTZ. In-8. 6 fr.
— **Descartes, directeur spirituel**, par V. de SWARTE. In-16 avec pl. (*Cour. par l'Institut*)... 4 fr. 50
LEIBNIZ. ***Œuvres philosophiques**, pub. par P. JANET. 2 vol. in-8. 20 fr.
— ***La logique de Leibniz**, par L. COUTURAT. 1 vol. in-8.. 12 fr.
— **Opusc. et fragm. inédits de Leibniz**, par L. COUTURAT. in-8..... 25 fr.
—***Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre**, *d'après des documents inédits*, par JEAN BARUZI. 1 vol. in-8 (*Couronné par l'Académie Française*).... 10 fr.
— **La philosophie de Leibniz**, par RUSSEL, trad. par M. RAY, préface de M. LÉVY-BRUHL, vol. in-8. 5 fr.
PICAVET, chargé de cours à la Sorbonne. **Histoire générale et comparée des philosophies médiévales**. In-8. 2e éd.. 7 fr. 50
WULF (M. de) **Histoire de la philos. médiévale**. 2e éd In-8. 10 fr.
FABRE (JOSEPH). ***L'imitation de Jésus-Christ**. Trad. nouvelle avec préface. In-8..... 7 fr.
—***La pensée moderne**. *De Luther*

à Leibniz. 1908. 1 vol. in-8. 8 fr.

SPINOZA. **Benedicti de Spinoza opera**, quotquot reperta sunt. 2 forts vol. in-8 papier de Hollande..... 45 fr.

Le même en 3 volumes 18 fr.

— **Ethica** ordine geometrico demonstrata, édition J. Van Vloten et J.P. N. Land. 1 vol. gr. in-8 4 30

— **Sa philosophie**, par M.-E. BRUNSCHVICG. In-8 3 fr. 75

FIGARD (L.), docteur ès lettres. **Un Médecin philosophe au XVIe siècle.** *La Psychologie de Jean Fernel*. 1 v. in-8. 1903. 7 fr. 50

GASSENDI. **La Philosophie de Gassendi**, par P.-F. THOMAS. In-8 6 fr.

MALEBRANCHE * **La Philosophie de Malebranche**, par OLLÉ-LAPRUNE, de l'Institut. 2 v. in-8. 16 fr.

PHILOSOPHIE ANGLAISE

DUGALD STEWART. * **Philosophie de l'esprit humain**. 3 vol. 9 fr.

BACON. * **Sa Philosophie**, par CH. ADAM. (Cour. par l'Institut). In-8..... 7 fr 50

BERKELEY. **Œuvres choisies** *Nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonous*. Trad. par MM. BEAULAVON et PARODI. In-8..... 5 fr.

GOURG (R.), docteur ès lettres. **Le Journal philosophique de Berkeley** (*Commonplace Book*) Etude et traduction, 1 vol. gr. in-8..... 4 fr.

— **William Godwin (1756-1836)** - Sa vie, ses œuvres principales. *La "Justice politique"* 1 vol. in-8..... 6 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DUMONT (P.), doct. en philosophie. **Nicolas de Béguelin (1714-1789)**. Fragment de l'histoire des idées philosophiques en Allemagne dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. 1 vol. gr. in-8..... 4 fr.

FEUERBACH. **Sa philosophie**, par A. LÉVY. 1 vol. in-8..... 10 fr.

JACOBI. **Sa Philosophie**, par L. LEVY-BRUHL. 1 vol. in-8..... 5 fr.

KANT. **Critique de la raison pratique**, traduct., introd. et notes, par M. PICAVET. 2e édit. In-8. 6 fr.

— * **Critique de la raison pure**, traduction par MM. PACAUD et TREMESAYGUES. In 8..... 12 fr.

— **Éclaircissements sur la Critique de la raison pure**, trad. TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **Doctrine de la vertu**, traduction BARNI. 1 vol. in-8..... 8 fr.

— * **Mélanges de logique**, traduction TISSOT. 1 v. in-8..... 6 fr.

— * **Prolégomènes à toute métaphysique future**, trad. TISSOT. In-8..... 6 fr.

KANT. * **Essai sur l'Esthétique de Kant**, par V. BASCH. In-8. 10 fr.

— **Sa morale**, par CRESSON. 2e éd. 1 vol. in-12..... 2 fr. 50

— **Sa philosophie pratique**, par V. DELBOS. In-8..... 12 fr. 50

— **L'Idée ou critique du Kantisme**, par C. PIAT. 2e édit. 6 fr.

KANT et FICHTE et le problème de l'éducation, par PAUL DUPROIX. 1 vol. in-8. 1897..... 5 fr.

SCHELLING. **Bruno**, ou du principe divin. 1 vol. in-8..... 3 fr. 50

HEGEL. * **Logique**. 2 vol. in-8. 14 fr.

— * **Philosophie de la nature**. 3 vol. in-8..... 25 fr.

— * **Philos. de l'esprit**. 2 vol. 18 fr.

— * **Philos. de la religion** 2 v. 20 fr.

— **La Poétique**. 2 v. in-8. 12 fr.

— **Esthétique**. 2 vol. in-8. 16 fr.

— **Antécédents de l'hégélianisme dans la philos. franc.** par E. BEAUSSIRE. In-18. 2 fr. 50

— **Introduction à la philosophie de Hegel**, par VÉRA. in-8. 6 fr. 50

— * **La logique de Hegel**, par EUG. NOEL. In-8..... 3 fr.

HERBART. * **Princip. œuvres pédag.**, trad. PINLOCHE. In-8. 7 fr. 50
— **La métaphysique de Herbart et la critique de Kant**, par M MAUXION. 1 vol. in-8... 7 fr. 50
— **L'éducation par l'instruction** *et Herbart* par M. MAUXION. 2e éd. In-12 1906..... 2 fr. 50

SCHILLER. **Sa Poétique**, par V. BASCH. 1 vol. in-8. 1902... 4 fr

Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle, par DELACROIX (H.), professeur à l'Université de Caen. 1 vol. in-8. 1900..... 5 fr.

LES MAITRES DE LA MUSIQUE

Études d'histoire et d'esthétique,
Publiées sous la direction de **M. JEAN CHANTAVOINE**

Chaque volume in-16 de 250 pages environ..... 3 fr. 50
Collection honorée d'une souscription du Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts.

Volumes parus :

* **RAMEAU**, par LOUIS LALOY. (*Vient de paraître*).
MOUSSORGSKY, par M.-D. CALVOCORESSI. (*Vient de paraître*).
* **J.-S. BACH**, par André PIRRO (2e *édition*).
* **CÉSAR FRANCK**, par Vincent D'INDY (4e *édition*).
* **PALESTRINA**, par Michel BRENET (2e *édition*).
* **BEETHOVEN**, par Jean CHANTAVOINE (3e *édition*).
* **MENDELSSOHN**, par CAMILLE BELLAIGUE (2e *édition*).
* **SMETANA**, par WILLIAM RITTER.

En préparation : **Grétry**, par PIERRE AUBRY. — **Orlande de Lassus**, par HENRY EXPERT. — **Wagner**, par HENRI LICHTENBERGER. — **Berlioz**, par ROMAIN ROLLAND. — **Gluck**, par JULIEN TIERSOT. — **Schubert**, par A. SCHWEITZER. — **Haydn**, par MICHEL BRENET, etc., etc.

LES GRANDS PHILOSOPHES

Publié sous la direction de M. C. PIAT

Agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'École des Carmes.

Chaque étude forme un volume in-8° carré de 300 pages environ.

*Kant, par M. RUYSSEN, chargé de cours à l'Université de Dijon. 2e édition. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Institut.*) 7 fr. 50
*Socrate, par l'abbé C. PIAT. 1 vol. in-8. 5 fr.
*Avicenne, par le baron CARRA DE VAUX. 1 vol. in-8. 5 fr.
*Saint-Augustin, par l'abbé JULES MARTIN. 2e édition. 1 vol. in-8. 7 fr 50
*Malebranche, par Henri JOLY, de l'Institut. 1 vol. in-8. 5 fr.
*Pascal, par A. HATZFELD. 1 vol. in-8. 5 fr.
*Saint-Anselme, par DOMET DE VORGES. 1 vol. in-8. 5 fr.
Spinoza, par P.-L. COUCHOUD, agrégé de l'Université. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Académie Française*). 5 fr.
Aristote, par l'abbé C. PIAT. 1 vol. in-8. 5 fr.
Gazali, par le baron CARRA DE VAUX. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Académie Française*). 5 fr.
*Maine de Biran, par Marius COUAILHAC. 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut*). 7 fr. 50
*Platon, par l'abbé C. PIAT. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
Montaigne, par F. STROWSKI, professeur à l'Université de Bordeaux. 1 vol. in-8. 6 fr.
Philon, par l'abbé JULES MARTIN. 1 vol. in-8. 5 fr.

MINISTRES ET HOMMES D'ÉTAT

HENRI WELSCHINGER, de l'Institut. — * **Bismarck**. 1 v. in-16. 1900. 2 fr. 50
H. LÉONARDON. — * **Prim**. 1 vol. in-16. 1901..... 2 fr. 50
M. COURCELLE. — * **Disraëli**. 1 vol. in-16. 1901..... 2 fr. 50
M. COURANT. — **Okoubo**. 1 vol. in-16, avec un portrait. 1904.. 2 fr. 50
A. VIALLATE. — **Chamberlain**. Préface de E. BOUTMY. 1 vol. in-16. 2 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE des SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION : DICK MAY, Secrétaire général de l'École des Hautes Études sociales.
Chaque volume in-8 de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise, 6 fr.

1. **L'Individualisation de la peine**, par R. SALEILLES, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris et docteur en droit. 2e édit.
2. **L'Idéalisme social**, par Eugène FOURNIÈRE, professeur au Conservatoire des Arts et Métiers.
3. ***Ouvriers du temps passé** (XVe et XVIe siècles), par H. HAUSER, professeur à l'Université de Dijon. 2e édit.
4. ***Les Transformations du pouvoir**, par G. TARDE, de l'Institut.
5. **Morale sociale**, par MM. G. BELOT, MARCEL BERNÈS, BRUNSCHVICG, F. BUISSON, DARLU, DAURIAC, DELBET, CH. GIDE, M. KOVALEVSKY, MALAPERT, le R. P. MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, le PASTEUR WAGNER. Préface de M. E. BOUTROUX, de l'Institut.
6. ***Les Enquêtes**, pratique et théorie, par P. DU MAROUSSEM. (*Ouvrage couronné par l'Institut.*)
7. ***Questions de Morale**. par MM. BELOT, BERNÈS, F. BUISSON, A. CROISET, DARLU, DELBOS, FOURNIÈRE, MALAPERT, MOCH, PARODI, G. SOREL (*Ec. de morale*). 2e éd.
8. **Le développement du Catholicisme social** depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par MAX TURMANN, 2e édit.
9. ***Le Socialisme sans doctrines**. *La Question ouvrière et la Question agraire en Australie et en Nouvelle-Zélande*, par Albert MÉTIN, agrégé de l'Université, professeur à l'École Coloniale.
10. ***Assistance sociale**. *Pauvres et mendiants*, par PAUL STRAUSS, sénateur.
11. ***L'Éducation morale dans l'Université**. (*Enseignement secondaire.*) Par MM. LÉVY-BRUHL, DARLU, M. BERNÈS, KORTZ, CLAIRIN, ROCAFORT, BIOCHE, Ph. GIDEL, MALAPERT, BELOT. (*Ecole des Hautes Etudes sociales*, 1900-1901).
12. ***La Méthode historique appliquée aux Sciences sociales**, par Charles SEIGNOBOS, professeur à l'Université de Paris.
13. ***L'Hygiène sociale**, par E. DUCLAUX, de l'Institut, directeur de l'instit. Pasteur.
14. **Le Contrat de travail**. *Le rôle des syndicats professionnels*, par P. BUREAU, prof. à la Faculté libre de droit de Paris.
15. ***Essai d'une philosophie de la solidarité**, par MM. DARLU, RAUH, F. BUISSON, GIDE, X. LÉON, LA FONTAINE, E. BOUTROUX (*Ecole des Hautes Etudes sociales*). 2e édit.
16. ***L'exode rural et le retour aux champs**, par E. VANDERVELDE.
17. ***L'Éducation de la démocratie**, par MM. É. LAVISSE, A. CROISET, Ch. SEIGNOBOS, P. MALAPERT, G. LANSON, J. HADAMARD (*Ecole des Hautes Etudes soc.*) 2e édit.
18. ***La Lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés**, par J.-L. DE LANNESSAN, député, prof. agr. à la Fac. de méd. de Paris.
19. ***La Concurrence sociale et les devoirs sociaux**, par le MÊME.
20. ***L'Individualisme anarchiste, Max Stirner**, par V. BASCH, chargé de cours à la Sorbonne.
21. ***La démocratie devant la science**, par C. BOUGLÉ, chargé de cours à la Sorbonne. (*Récompensé par l'Institut.*)
22. ***Les Applications sociales de la solidarité**, par MM. P. BUDIN, Ch. GIDE, H. MONOD, PAULET, ROBIN, SIEGFRIED, BROUARDEL. Préface de M. Léon BOURGEOIS (*Ecole des Hautes Etudes soc.*, 1902-1903).
23. **La Paix et l'enseignement pacifiste**, par MM. FR. PASSY, Ch. RICHET, d'ESTOURNELLES DE CONSTANT, E. BOURGEOIS, A. WEISS, H. LA FONTAINE, G. LYON (*Ecole des Hautes Etudes soc.*, 1902-1903).
24. ***Etudes sur la philosophie morale au XIXe siècle**, par MM. BELOT, A. DARLU, M. BERNÈS, A. LANDRY, Ch. GIDE, E. ROBERTY, R. ALLIER, H. LICHTENBERGER, L. BRUNSCHVICG (*Ecole des Hautes Etudes soc.*, 1902-1903).
25. ***Enseignement et démocratie**, par MM. APPELL, J. BOITEL, A. CROISET, A. DEVINAT, Ch.-V. LANGLOIS, G. LANSON, A. MILLERAND, Ch. SEIGNOBOS (*Ecole des Hautes Etudes soc.*, 1903-1904).
26. ***Religions et Sociétés**, par MM. TH. REINACH, A. PUECH, R. ALLIER, A. LEROY-BEAULIEU, le baron CARRA DE VAUX, H. DREYFUS (*Ecole des Hautes Etudes soc.*, 1903-1904).
27. ***Essais socialistes**. *La religion, l'art, l'alcool*, par E. VANDERVELDE.
28. ***Le surpeuplement et les habitations à bon marché**, par H. TUROT, conseiller municipal de Paris, et H. BELLAMY.
29. ***L'individu, l'association et l'état**, par E. FOURNIÈRE.
30. **Syndicats et Trusts**, par J. CHASTIN, prof. au lycée Voltaire. (*Réc. par l'Inst.*)

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 3 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix

Volumes parus en 1908:

ALLIER (R.), **Le Protestantisme au Japon (1859-1907).** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

GUYOT (Yves), ancien ministre. **Sophismes socialistes et faits économiques.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La Vie politique dans les Deux Mondes (1906-1907). Publiée sous la direction de M. A. VIALLATE, professeur à l'Ecole des Sciences politiques. Avec la collaboration de MM. L. RENAULT, de l'Institut; BEAUMONT, D. BELLET, P. BOYER, M. CAUDEL, M. COURANT, R. DOLLOT, M. ESCOFFIER, G. GIDEL, J.-P. ARMAND HAHN, P. HENRY, A. DE LAVERGNE, A. MARVAUD, R. SAVARY, A. TARDIEU, professeurs et anciens élèves de l'Ecole des Sciences politiques. 1 fort vol. in-8 de 600 pages. 10 fr.

THÉNARD (L.) et GUYOT (R.). **Le Conventionnel Goujon (1766-1793).** 1 vol. in-8. 5 fr.

VIALLATE (A.), professeur à l'Ecole des Sciences politiques. **L'Industrie américaine.** 1 vol. in-8. 10 fr.

EUROPE

DEBIDOUR, professeur à la Sorbonne, * **Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878.** 2 vol. in-8. (*Ouvrage couronné par l'Institut.* 18 fr.

DOELLINGER (I. de). **La papauté,** ses origines au moyen âge, son influence jusqu'en 1870. Traduit par A. GIRAUD-TEULON, 1904. 1 vol. in-8. 7 fr.

SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française,** traduit de l'allemand par Mlle DOSQUET. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.

TARDIEU (A.), secrétaire honoraire d'ambassade. **La Conférence d'Algésiras.** *Histoire diplomatique de la crise marocaine* (15 janvier-7 avril 1906). 2e édit. 1 vol. in-8. 1907. 10 fr.

— * **Questions diplomatiques de l'année 1904.** 1 vol. in-12. *Ouvrage couronné par l'Académie française.* 3 fr. 50

FRANCE

Révolution et Empire

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême,** étude historique (1793-1794). 2e édit. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— * **Études et leçons sur la Révolution française.** 5 v. in-12. Chacun. 3 fr. 50

BOITEAU (P.). **État de la France en 1789.** Deuxième éd. 1 vol. in-8. 10 fr.

BONDOIS (P.), agrégé d'histoire. * **Napoléon et la société de son temps (1793-1821).** 1 vol. in-8. 7 fr.

BORNAREL (E.), docteur ès lettres. * **Cambon et la Révolution française.** In-8. 7 fr.

CAHEN (L.), agrégé d'histoire, docteur ès lettres. * **Condorcet et la Révolution française.** 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut.*) 10 fr.

CARNOT (H.), sénateur. * **La Révolution française,** résumé historique. In-16. 3 fr. 50

DEBIDOUR, professeur à la Sorbonne. * **Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France** (1789-1870). 1 fort vol. in-8. (*Couronné par l'Institut.*) 12 fr.

— * **L'Église catholique et l'Etat en France sous la troisième République (1870-1906).** — I. (1870-1889), 1 vol. in-8. 1906. 7 fr. — II. (1889-1906), sous presse.

DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire.** Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4e édit. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DRIAULT (E.), agrégé d'histoire. **La politique orientale de Napoléon.** SÉBASTIANI et GARDANE (1806-1808). 1 vol. in-8. (*Récomp. par l'Institut.*) 7 fr.

— * **Napoléon en Italie (1800-1812).** 1 vol. in-8. 1906. 10 fr.

DUMOULIN (Maurice). * **Figures du temps passé.** 1 vol. in-16. 1906. 3 fr. 50

GOMEL (G.). **Les causes financières de la Révolution française.** *Les ministères de Turgot et de Necker.* 1 vol. in-8. 8 fr.

Les causes financières de la Révolution française. *Les derniers Contrôleurs généraux.* 1 vol. in-8. 8 fr.

— **Histoire financière de l'Assemblée Constituante (1789-1791).** 2 vol. in-8, 16 fr. — Tome I : (1789); 8 fr.; tome II : (1790-1791), 8 fr.

— **Histoire financière de la Législative et de la Convention.** 2 vol. in-8, 15 fr. — Tome I : (1792-1793), 7 fr. 50; tome II : (1793-1795). 7 fr. 50

ISAMBERT (G.). * **La vie à Paris pendant une année de la Révolution (1791-1792).** In-16. 1896. 3 fr. 50

MATHIEZ (A.), agrégé d'histoire, docteur ès lettres. ***La théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801.** 1 vol. in-8. 12 fr.
— ***Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française.** In-16. 1906. 3 fr. 50
MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires.** 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. RANC. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50
MOLLIEN (Cte). **Mémoires d'un ministre du trésor public (1780-1815)**, publiés par M. Ch. GOMEL. 3 vol. in-8. 15 fr.
SILVESTRE, professeur à l'École des sciences politiques. **De Waterloo à Sainte-Hélène** (20 Juin-16 Octobre 1815). 1 vol. in-16. 3 fr. 50
SPULLER (Eug.). **Hommes et choses de la Révolution.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
STOURM, de l'Institut. **Les finances de l'ancien régime et de la Révolution.** 2 vol. in-8. 16 fr.
— **Les finances du Consulat.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
VALLAUX (C.). ***Les campagnes des armées françaises (1792-1815).** In-16, avec 17 cartes dans le texte. 3 fr. 50

Epoque contemporaine

BLANC (Louis). ***Histoire de Dix ans** (1830-1840). 5 vol. in-8. 25 fr.
DELORD (Taxile). ***Histoire du second Empire** (1848-1870). 6 vol. in-8. 42 fr.
GAFFAREL (P.), professeur à l'Université d'Aix-Marseille. ***La politique coloniale en France (1789-1830).** 1 vol. in-8. 1907. 7 fr.
— ***Les Colonies françaises.** 1 vol. in-8. 6e édition revue et augmentée. 5 fr.
GAISMAN (A.). ***L'Œuvre de la France au Tonkin.** Préface de M. J.-L. de LANESSAN. 1 vol. in-16 avec 4 cartes en couleurs. 1906. 3 fr. 50
LANESSAN (J.-L. de). ***L'Indo-Chine française.** Etude économique, politique et administrative. 1 vol. in 8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 15 fr.
— ***L'Etat et les Eglises en France.** *Histoire de leurs rapports, des origines jusqu'à la Séparation.* 1 vol. in-16. 1906. 3 fr. 50
— ***Les Missions et leur protectorat.** 1 vol. in-16. 1907. 3 fr. 50
LAPIE (P.), professeur à l'Université de Bordeaux. **Les Civilisations tunisiennes** (Musulmans, Israélites, Européens). In-16. 1898. (*Couronné par l'Académie française.*) 3 fr. 50
LEBLOND (Marius-Ary). **La société française sous la troisième République.** 1905. 1 vol. in-8. 5 fr.
NOEL (O.). **Histoire du commerce extérieur de la France depuis la Révolution.** 1 vol. in-8. 6 fr.
PIOLET (J.-B.). **La France hors de France**, notre émigration, sa nécessité, ses conditions. 1 vol. in-8. 1900. (*Couronné par l'Institut.*) 10 fr.
SCHEFER (Ch.), professeur à l'Ecole des sciences politiques. ***La France moderne et le problème colonial. I. (1815-1830).** 1 vol. in-8. 7 fr.
SPULLER (E.), ancien ministre de l'Instruction publique. ***Figures disparues**, portraits contemp., littér. et politiq. 3 vol. in-16. Chacun. 3 fr. 50
TCHERNOFF (J.). **Associations et Sociétés secrètes sous la deuxième République (1848-1851).** 1 vol. in-8. 1905. 7 fr.
VIGNON (L.), professeur à l'Ecole coloniale. **La France dans l'Afrique du nord.** 2e édition. 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut.*) 7 fr.
— **Expansion de la France.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 — LE MÊME. Édition in-8. 7 fr.
WAHL, inspect. général, A. BERNARD, professeur à la Sorbonne. ***L'Algérie.** 1 vol. in-8. 5e édit., 1908. (*Ouvrage couronné par l'Institut.*) 5 fr.
WEILL (G.), maître de conf. à l'Univ. de Caen. **Le Parti républicain en France, de 1814 à 1870.** 1 vol. in-8. 1900. (*Récompensé par l'Institut.*) 10 fr.
— ***Histoire du mouvement social en France** (1852-1902). 1 v. in-8. 1905. 7 fr.
— **L'Ecole saint-simonienne**, son histoire, son influence jusqu'à nos jours. In-16. 1896. 3 fr. 50
ZEVORT (E.), recteur de l'Académie de Caen. **Histoire de la troisième République :**
Tome I. ***La Présidence de M. Thiers.** 1 vol. in-8. 3e édit. 7 fr.
Tome II. ***La Présidence du Maréchal.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr.
Tome III. ***La Présidence de Jules Grévy.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr.
Tome IV. *La Présidence de Sadi Carnot.* 1 vol. in-8. 7 fr.

ANGLETERRE

MÉTIN (Albert), prof. à l'Ecole Coloniale. ***Le Socialisme en Angleterre.** In-16. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

ANDLER (Ch.), prof. à la Sorbonne. ***Les origines du socialisme d'État en Allemagne.** 1 vol. in-8. 1897. 7 fr.

GUILLAND (A.), professeur d'histoire à l'Ecole polytechnique suisse. ***L'Allemagne nouvelle et ses historiens.** 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

MATTER (P.), doct. en droit, substitut au tribunal de la Seine. ***La Prusse et la révolution de 1848.** In-16. 1903. 3 fr. 50

— ***Bismarck et son temps.** I. *La préparation* (1815-1863). 1 vol. in-8. 10 fr.
II. ***L'action*** (1863-1870). 1 vol. in-8. 10 fr.
III. *Triomphe, splendeur et déclin* (1870-1896). 1 vol. in-8. 1907. 10 fr.

MILHAUD (E.), professeur à l'Université de Genève. ***La Démocratie socialiste allemande.** 1 vol. in-8. 1903. 10 fr.

SCHMIDT (Ch.), docteur ès lettres. **Le grand-duché de Berg (1806-1813).** 1905. 1 vol. in-8. 10 fr.

VERON (Eug.). ***Histoire de la Prusse,** depuis la mort de Frédéric II. In-16. 6e édit. 3 fr. 50

— ***Histoire de l'Allemagne,** depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. In-16. 3e éd., mise au courant des événements par P. BONDOIS. 3 fr. 50

AUTRICHE-HONGRIE

AUERBACH, professeur à l'Université de Nancy. ***Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie.** In-8. 1898. 5 fr.

BOURLIER (J.). ***Les Tchèques et la Bohême contemp.** In-16. 3 fr. 50

*RECOULY (R.), agrégé de l'Univ. **Le pays magyar.** 1903. In-16. 3 fr. 50

RUSSIE

COMBES DE LESTRADE (Vte). **La Russie économique et sociale à l'avènement de Nicolas II.** 1 vol. in-8. 6 fr.

ITALIE

BOLTON KING (M. A.). ***Histoire de l'unité italienne.** Histoire politique de l'Italie, de 1814 à 1871, introd. de M. Yves GUYOT. 2 vol. in-8. 15 fr.

COMBES DE LESTRADE (Vte). **La Sicile sous la maison de Savoie.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

CAFFAREL (P.), professeur à l'Université d'Aix. ***Bonaparte et les Républiques italiennes** (1796-1799). 1895. 1 vol. in-8. 5 fr.

SORIN (Élie). ***Histoire de l'Italie,** depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel. In-16. 1888. 3 fr. 50

ESPAGNE

REYNALD (H.). ***Histoire de l'Espagne,** depuis la mort de Charles III. In-16. 3 fr. 50

ROUMANIE

DAMÉ (Fr.). ***Histoire de la Roumanie contemporaine,** depuis l'avènement des princes indigènes jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 1900. 7 fr.

SUISSE

DAENDLIKER. ***Histoire du peuple suisse.** Trad. de l'allem. par Mme Jules FAVRE et précédé d'une Introduction de Jules FAVRE. 1 vol. in-8. 5 fr.

SUÈDE

SCHEFER (C.). ***Bernadotte roi (1810-1818-1844).** 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

GRÈCE, TURQUIE, ÉGYPTE

BÉRARD (V.), docteur ès lettres. ***La Turquie et l'Hellénisme contemporain.** (*Ouvrage cour. par l'Acad. française*). In-16. 5e éd. 3 fr. 50

DRIAULT (G.), agrégé d'histoire. ***La question d'Orient,** préface de G. MONOD, de l'Institut. 1 vol. in-8. 3e édit. 1905. (*Couronné par l'Institut*). 7 fr.

MÉTIN (Albert), professeur à l'École coloniale. ***La Transformation de l'Egypte.** In-16. 1903. (Cour. par la Soc. de géogr. comm.) 3 fr. 50

RODOCANACHI (E.). ***Bonaparte et les îles Ioniennes.** in-8. 5 fr.

INDE

PIRIOU (E.), agrégé de l'Université. ***L'Inde contemporaine et le mouvement national.** 1905. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

CHINE, JAPON

CORDIER (H.), professeur à l'Ecole des langues orientales. ***Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales** (1860-1902), avec cartes. 3 vol. in-8, chacun séparément. 10 fr.

— ***L'Expédition de Chine de 1857-58.** Histoire diplomatique, notes et documents. 1905. 1 vol. in-8. 7 fr.

CORDIER (H.), prof. à l'Ecole des langues orientales. * **L'Expédition de Chine de 1860.** Histoire diplomatique, notes et documents. 1906. 1 vol. in-8. 7 fr.
COURANT (M.), maître de conférences à l'Université de Lyon. **En Chine.** *Mœurs et institutions. Hommes et faits.* 1 vol. in-16. 3 fr. 50
DRIAULT (E.), agrégé d'histoire. **La question d'Extrême-Orient.** 1 vol. in-8. 1907. 7 fr.

AMÉRIQUE

ELLIS STEVENS. **Les Sources de la constitution des États-Unis.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
DEBERLE (Alf.). * **Histoire de l'Amérique du Sud,** in-16. 3e éd. 3 fr. 50

QUESTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle.** 2 vol. in-16. Chaque volume. 3 fr. 50
— * **Les Moralistes français au XVIIIe siècle.** In-16. 3 fr. 50
LOUIS BLANC. **Discours politiques** (1848-1881). 1 vol. in-8. 7 fr. 50
BONET-MAURY. * **Histoire de la liberté de conscience** (1598-1906). In-8. 2e édit. 5 fr.
BOURDEAU (J.). * **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe.** In-16. 2e édit. 1894. 3 fr. 50
— * **L'évolution du Socialisme.** 1901. 1 vol. in-16. 3 fr. 50
D'EICHTHAL (Eug.), de l'Institut. **Souveraineté du peuple et gouvernement.** In-16. 1895. 3 fr. 50
DESCHANEL (E.). * **Le Peuple et la Bourgeoisie.** 1 vol. in-8. 2e édit. 5 fr.
DEPASSE (Hector), député. **Transformations sociales.** 1894. In-16. 3 fr. 50
— **Du Travail et de ses conditions.** In-16. 1895. 3 fr. 50
DRIAULT (E.), agr. d'histoire * **Problèmes politiques et sociaux** d'histoire. In-8. 2e édit. 1906. 7 fr.
GUÉROULT (G.). * **Le Centenaire de 1789.** In-16. 1889. 3 fr. 50
LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain.** In-16. 11e édit. augmentée. 3 fr. 50
LICHTENBERGER (A.). * **Le Socialisme utopique,** *étude sur quelques précurseurs du Socialisme.* In-16. 1898. 3 fr. 50
— * **Le Socialisme et la Révolution française.** 1 vol. in-8. 5 fr.
MATTER (P.). **La dissolution des assemblées parlementaires,** étude de droit public et d'histoire. 1 vol. in-8. 1898. 5 fr.
NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 vol. in-8. 7 fr.
PAUL LOUIS. **L'ouvrier devant l'Etat.** Etude de la législation ouvrière dans les deux mondes. 1904. 1 vol. in-8. 7 fr.
— **Histoire du mouvement syndical en France** (1789-1906). 1 vol in-16. 1907. 3 fr. 50
REINACH (Joseph), député. **Pages républicaines.** In-16. 3 fr. 50
— * **La France et l'Italie devant l'histoire.** 1 vol. in-8. 5 fr.
SPULLER (E.). * **Éducation de la démocratie.** In-16 1892. 3 fr. 50
— **L'Évolution politique et sociale de l'Église.** 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

***DE SAINT-LOUIS A TRIPOLI PAR LE LAC TCHAD,** par le lieutenant-colonel MONTEIL. 1 beau vol. in-8 colombier, précédé d'une préface de M. DE VOGÜÉ, de l'Académie française, illustrations de RIOU. 1895. *Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Montyon),* broché 20 fr., relié amat., 28 fr.
***HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE,** par Taxile DELORD. 6 vol. in-8, avec 500 gravures. Chaque vol. broché, 8 fr.

TRAVAUX DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE

PAUL FABRE. **La polyptyque du chanoine Benoît.** In-8. 3 fr. 50
A. PINLOCHE. * **Principales œuvres de Herbart.** 7 fr. 50
A. PENJON. **Pensée et réalité,** de A. SPIR, trad. de l'allem. In-8. 10 fr.
— **L'énigme sociale.** 1902. 1 vol. in-8. 2 fr. 50
G. LEFÈVRE. * **Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux.** Étude suivie de documents originaux. 1898. 3 fr.
J. DEROCQUIGNY. **Charles Lamb.** *Sa vie et ses œuvres.* 1 vol. in-8 12 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

HISTOIRE et LITTÉRATURE ANCIENNES

*__De l'authenticité des épigrammes de Simonide__, par M. le Professeur H. HAUVETTE. 1 vol. in-8. 5 fr.

*__Les Satires d'Horace__, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in-8. 11 fr.

*__De la flexion dans Lucrèce__, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in-8. 4 fr.

*__La main-d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce__, par M. le Prof. GUIRAUD. 1 vol. in-8. 7 fr.

*__Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien__, suivies d'une *traduction française du discours*, avec notes, par A. PUECH, professeur adjoint à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 1903. 6 fr.

*__Les « Métamorphoses » d'Ovide et leurs modèles grecs__, par A. LAFAYE, professeur adjoint à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 1904. 8 fr. 50

MOYEN AGE

*__Premiers mélanges d'histoire du Moyen âge__, par MM. le Prof. A. LUCHAIRE, de l'Institut, DUPONT-FERRIER et POUPARDIN. 1 vol in-8. 3 fr. 50

__Deuxièmes mélanges d'histoire du Moyen âge__, publiés sous la direct. de M. le Prof. A. LUCHAIRE, par MM. LUCHAIRE, HALPHEN et HUCKEL. 1 vol. in-8. 6 fr.

__Troisièmes mélanges d'histoire du Moyen âge__, par MM. le Prof. LUCHAIRE, BEYSSIER, HALPHEN et CORDEY. 1 vol. in-8. 8 fr. 50

__Quatrièmes mélanges d'histoire du Moyen âge__, par MM. JACQUEMIN, FARAL, BEYSSIER. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

__Cinquièmes mélanges d'histoire du Moyen âge__, publiés sous la dir. de M. le Prof. A. LUCHAIRE, par MM. AUBERT, CARRU, DULONG, GUÉBIN, HUCKEL, LOIRETTE, LYON, MAX FAZY et Mlle MACHKEWITCH, 1 vol. in-8. 5 fr.

*__Essai de restitution des plus anciens Mémoriaux de la Chambre des Comptes de Paris__, par MM. J. PETIT, GAVRILOVITCH, MAURY et TÉODORU, préface de M. CH.-V. LANGLOIS, prof. adjoint. 1 vol. in-8. 9 fr.

__Constantin V, empereur des Romains (740-775)__. *Étude d'histoire byzantine*, par A. LOMBARD, licencié ès lettres. Préface de M. le Prof. Ch. DIEHL. 1 vol. in-8. 6 fr.

__Étude sur quelques manuscrits de Rome et de Paris__, par M. le Prof. A. LUCHAIRE. 1 vol. in-8. 6 fr.

__Les archives de la cour des comptes, aides et finances de Montpellier__, par L. MARTIN-CHABOT, archiviste-paléographe. 1 vol. in-8. 8 fr.

PHILOLOGIE et LINGUISTIQUE

*__Le dialecte alaman de Colmar (Haute-Alsace) en 1870__, grammaire et lexique, par M. le Prof. VICTOR HENRY. 1 vol. in-8. 8 fr.

*__Études linguistiques sur la Basse-Auvergne, phonétique historique du patois de Vinzelles (Puy-de-Dôme)__, par ALBERT DAUZAT. Préface de M. le Prof. A. THOMAS. 1 vol. in-8. 6 fr.

*__Antinomies linguistiques__, par M. le Prof. VICTOR HENRY. 1 v. in-8. 2 fr.

__Mélanges d'étymologie française__, par M. le Prof. A. THOMAS. In-8. 7 fr.

*__A propos du corpus Tibullianum.__ *Un siècle de philologie latine classique*, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in-8. 18 fr.

PHILOSOPHIE

__L'imagination et les mathématiques selon Descartes__, par P. BOUTROUX, licencié ès lettres. 1 vol. in-8. 2 fr.

GÉOGRAPHIE

__La rivière Vincent-Pinzon__. *Étude sur la cartographie de la Guyane*, par M. le Prof. VIDAL DE LA BLACHE, de l'Institut. In-8. 6 fr.

LITTÉRATURE MODERNE

*__Mélanges d'histoire littéraire__, par MM. FREMINET, DUPIN et DES COGNETS. Préface de M. le prof. LANSON. 1 vol. in-8. 6 fr. 50

HISTOIRE CONTEMPORAINE

*__Le treize vendémiaire an IV__, par HENRY ZIVY. 1 vol. in-8. 4 fr.

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Lettres intimes de J.-M. Alberoni adressées au comte J. Rocca, par Emile BOURGEOIS. 1 vol. in-8. 10 fr.

La républ. des Provinces-Unies, France et Pays-Bas espagnols, de 1630 à 1650, par A. WADDINGTON. 2 vol. in-8. 12 fr.

Le Vivarais, essai de géographie régionale, par BURDIN. 1 vol. in-8. 6 fr.

---

*RECUEIL DES INSTRUCTIONS

DONNÉES AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'A LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux vol. in-8 rais., imprimés sur pap. de Hollande, avec Introduction et notes.

I. — **AUTRICHE**, par M. Albert SOREL, de l'Académie française. *Épuisé.*
II. — **SUÈDE**, par M. A. GEFFROY, de l'Institut..... 20 fr.
III. — **PORTUGAL**, par le vicomte DE CAIX DE SAINT-AYMOUR..... 20 fr.
IV et V. — **POLOGNE**, par M. LOUIS FARGES. 2 vol..... 30 fr.
VI. — **ROME**, par M. G. HANOTAUX, de l'Académie française..... 20 fr.
VII. — **BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS**, par M. André LEBON. 25 fr.
VIII et IX. — **RUSSIE**, par M. Alfred RAMBAUD, de l'Institut. 2 vol. Le 1er vol. 20 fr. Le second vol..... 25 fr
X. — **NAPLES ET PARME**, par M. Joseph REINACH, député..... 20 fr.
XI. — **ESPAGNE** (1649-1750), par MM. MOREL-FATIO, professeur au Collège de France et LÉONARDON (t. I)..... 20 fr.
XII et XII *bis*. — **ESPAGNE** (1750-1789) (t. II et III), par les mêmes.... 40 fr.
XIII. — **DANEMARK**, par M. A. GEFFROY, de l'Institut..... 14 fr.
XIV et XV. — **SAVOIE-MANTOUE**, par M. HORRIC DE BEAUCAIRE. 2 vol. 40 fr.
XVI. — **PRUSSE**, par M. A. WADDINGTON, professeur à l'Univ. de Lyon. 1 vol. (Couronné par l'Institut.)..... 28 fr.

---

*INVENTAIRE ANALYTIQUE

DES ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques

Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1537-1542), par M. JEAN KAULEK, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 vol. in-8 raisin ..... 15 fr.

Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en Suisse, de 1792 à 1797 par M. Jean KAULEK. 4 vol. in-8 raisin. I. Année 1792, 15 fr. — II. Janvier-août 1793, 15 fr. — III. Septembre 1793 à mars 1794, 18 fr. — IV. Avril 1794 à février 1795, 20 fr. — V. Septembre 1794 à Septembre 1796 ..... 20 fr.

Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre (1546-1549), par M. G. LEFÈVRE-PONTALIS. 1 vol. in-8 raisin ..... 15 fr.

Correspondance politique de GUILLAUME PELLICIER, ambassadeur de France à Venise (1540-1542), par M. Alexandre TAUSSERAT-RADEL. 1 fort vol. in-8 raisin ..... 40 fr.

Correspondance des Beys d'Alger avec la Cour de France (1759-1833), recueillie par Eug. PLANTET. 2 vol. in-8 raisin. 30 fr.

Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830), recueillie par Eug. PLANTET. 3 vol. in-8. TOME I (1577-1700). *Épuisé.* — T. II (1700-1770). 20 fr. — T. III (1770-1830). 20 fr.

Les introducteurs des Ambassadeurs (1589-1900). 1 vol. in-4, avec figures dans le texte et planches hors texte. 20 fr.

*REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par Th. RIBOT, Membre de l'Institut, Professeur honoraire au Collège de France.
(33e année, 1908.) — Paraît tous les mois.
Abonnement du 1er janvier : Un an : Paris, **30** fr. — Départements et Etranger, **33** fr.
La livraison, **3** fr.
Les années écoulées, chacune **30** francs, et la livraison, **3** fr.

---

*REVUE GERMANIQUE (ALLEMAGNE — ANGLETERRE — ÉTATS-UNIS — PAYS SCANDINAVES)

(4e année, 1908). — Paraît tous les deux mois (*Cinq numéros par an*).
Secrétaire général : M. PIQUET, professeur à l'Université de Lille.
Abonnement du 1er janvier : Paris, **14** fr. — Départements et Etranger, **16** fr.
La livraison, **4** fr.

---

*Journal de Psychologie Normale et Pathologique

DIRIGÉ PAR LES DOCTEURS

Pierre JANET et **Georges DUMAS**
Professeur au Collège de France. Chargé de cours à la Sorbonne.
(5e année, 1908.) — Paraît tous les deux mois.
Abonnement du 1er janvier : France et Etranger, **14** fr. — La livraison, **2** fr. **60**.
Le prix d'abonnement est de 12 fr. pour les abonnés de la Revue philosophique.

---

*REVUE HISTORIQUE

Dirigée par MM. G. MONOD, Membre de l'Institut, et **Ch. BÉMONT**
(33e année, 1908.) — Paraît tous les deux mois.
Abonnement du 1er janvier : Un an : Paris, **30** fr. — Départements et Etranger, **33** fr.
La livraison, **6** fr.
Les années écoulées, chacune **30** fr.; le fascicule, **6** fr. Les fascicules de la 1re année, **9** fr.

---

*ANNALES DES SCIENCES POLITIQUES

Revue bimestrielle publiée avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'Ecole libre des Sciences politiques
(23e année, 1908.)
Rédacteur en chef : M. A. VIALLATE, Prof. à l'Ecole.
Abonnement du 1er janvier : Un an : Paris, **18** fr. ; Départements et Etranger, **19** fr.
La livraison, **3** fr. **50**.

---

*JOURNAL DES ÉCONOMISTES

Revue mensuelle de la science économique et de la statistique
Paraît le 15 de chaque mois par fascicules grand in-8 de 10 à 12 feuilles
Rédacteur en chef : G. DE MOLINARI, correspondant de l'Institut
Abonnement : Un an, France, **36** fr. Six mois, **19** fr.
Union postale : Un an, **38** fr. Six mois, **20** fr. — Le numéro, **3** fr. **50**
Les abonnements partent de janvier ou de juillet.

---

*Revue de l'École d'Anthropologie de Paris

Recueil mensuel publié par les professeurs. — (18e année, 1908.)
Abonnement du 1er janvier : France et Étranger, **10** fr. — Le numéro, **1** fr.

REVUE ÉCONOMIQUE INTERNATIONALE

(5e année, 1908) **Mensuelle**
Abonnement : Un an, France et Belgique, **50** fr. ; autres pays, **56** fr.

Bulletin de la Société libre pour l'Étude psychologique de l'Enfant

10 numéros par an. — **Abonnement du 1er octobre : 3** fr.

LES DOCUMENTS DU PROGRÈS

Revue mensuelle internationale (2e année, 1908)
Dr R. BRODA, Directeur.
Abonnement : 1 an : France, **10** fr. — Etranger, **12** fr. La livraison, **1** fr.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Publiée sous la direction de M. Émile ALGLAVE

Les titres marqués d'un astérisque * sont adoptés par le *Ministère de l'Instruction publique de France* pour les bibliothèques des lycées et des collèges.

LISTE PAR ORDRE D'APPARITION

111 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE, OUVRAGES A 6, 9 ET 12 FR.

Volumes parus en 1908 :

109. LŒB, professeur à l'Université Berkeley. **La dynamique des phénomènes de la vie.** Traduit de l'allemand par MM. DAUDIN et SCHAEFFER, préf. de M. le Prof. A. GIARD, de l'Institut. 1 vol. avec fig. 9 fr.
110. CHARLTON BASTIAN. **L'Evolution de la vie.** 1 vol. in-8, illustré, avec figures dans le texte et 12 planches hors texte. 6 fr.
111. VRIÈS (Hugo de). **Espèces et Variétés**, trad. de l'allemand par L. BLARINGHEM, préface de M. le prof. A. GIARD. 1 vol. 12 fr.

---

1. TYNDALL (J.). * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations.** 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
3. MAREY, de l'Institut. * **La Machine animale.** *Épuisé.*
4. BAIN. * **L'Esprit et le Corps.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * **La Locomotion chez les animaux**, marche, natation et vol. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER. * **La Science sociale.** 1 v. in-8. 14e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * **La Descendance de l'homme et le Darwinisme.** 1 vol. in-8, avec fig. 6e édition. 6 fr.
8. MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie.** 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. * **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. * **La Conservation de l'énergie**, avec figures. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
11. DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion.** 1 vol. in-8. 12e édition. 6 fr.
12. L. DUMONT. * **Théorie scientifique de la sensibilité.** in-8. 4e édition. 6 fr.
13. SCHUTZENBERGER. * **Les Fermentations** In-8. 6e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * **La Vie du langage** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons** In-8. av. fig., 4e éd. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5e édit. 6 fr
17. BERTHELOT, de l'Institut. * **La Synthèse chimique.** 8e édit. 6 fr.
18. NIEWENGLOWSKI (H.). * **La photographie et la photochimie.** 1 vol. in-8, avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.
19. LUYS. * **Le Cerveau et ses fonctions.** *Épuisé.*
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie.** *Épuisé.*
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleurs. 5e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés.** *Épuisé.*
23. DE QUATREFAGES, de l'Institut. * **L'Espèce humaine.** 1 vol. in-8. 13e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique.** 1 vol. 5e éd. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles.** *Epuisé.*

26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts.** 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4e édition. 6 fr.
27. WURTZ, de l'Institut. * **La Théorie atomique.** 1 vol. in-8, 9e éd. 6 fr.
28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles.** 2 vol. in-8, av. fig. et pl. 3e éd. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux.** *Épuisé.*
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 9e édit. 6 fr.
32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur.** 2 vol. in-8, avec 140 fig. et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). * **Les Peuples de l'Afrique.** *Épuisé.*
35. HERBERT SPENCER. * **Les Bases de la morale évolutionniste** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. * **L'Écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
37. DE ROBERTY. * **La Sociologie.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
38. ROOD. * **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleurs hors texte. 2e édition. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). *Épuisé.*
40-41. CHARLTON BASTIAN. * **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. * **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 3e éd. 6 fr.
43. YOUNG. * **Le Soleil.** *Épuisé.*
44. DE CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées.** 4e éd. 1 v in-8. 6 fr.
45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes.** *Épuisé.*
47. PERRIER (Edm.), de l'Institut. **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
48. STALLO. * **La Matière et la Physique moderne.** in-8. 3e éd. 6 fr.
49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 3e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. * **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** In-8, avec 51 fig. 6 fr.
51. DE LANESSAN. * **Introduction à l'Étude de la botanique** (le Sapin). 1 vol. in-8. 2e édit., avec 143 figures. 6 fr.
52-53. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. *Épuisé.*
54. TROUESSART, prof. au Muséum. * **Les Microbes, les Ferments et les Moisissures.** 1 vol. in-8. 2e édit., avec 107 figures. 6 fr.
55. HARTMANN (R.). * **Les Singes anthropoïdes.** *Épuisé.*
56. SCHMIDT (O.). * **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques.** 1 vol. in-8, avec 51 figures 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal.** 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.
58-59. ROMANES. * **L'Intelligence des animaux.** 2 v. in-8 3e édit 12 fr.
60. LAGRANGE (F.). **Physiol. des exerc. du corps.** 1 v. in-8. 7e éd 6 fr.
61. DREYFUS. * **Évolution des mondes et des sociétés.** 1 v. in-8. 6 fr.
62. DAUBRÉE, de l'Institut. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 v. in-8, avec 85 fig. dans le texte. 2 édit. 6 fr.
63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique.** 1 vol. *Épuisé.*
65. RICHET (CH.), professeur à la Faculté de médecine de Paris. **La Chaleur animale** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). * **La Période glaciaire.** *Épuisé.*
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes.** 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique**, d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2e édit. 6 fr.
69. BERTHELOT, de l'Institut. * **La Révolution chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8. 2e éd. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux**, principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr.
71. STARCKE. * **La Famille primitive.** 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING, prof. à l'Ecole de méd. de Lyon. * **Les Virus.** In-8. 6 fr.
73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature.** 1 vol. In-8, avec fig. 6 fr.

74. BINET (Alf.). ***Les Altérations de la personnalité.** In-8, 2e éd. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.). ***Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 2e édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.). ***Les Races et les langues.** *Épuisé.*
77-78. DE QUATREFAGES (A.), de l'Institut. ***Les Émules de Darwin.** 2 vol. in-8, avec préfaces de MM. Edm. PERRIER et HAMY. 12 fr.
79. BRUNACHE (P.). ***Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
80. ANGOT (A.), directeur du Bureau météorologique. ***Les Aurores polaires.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
81. JACCARD. ***Le pétrole, le bitume et l'asphalte** au point de vue géologique. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
82. MEUNIER (Stan.), prof. au Muséum. ***La Géologie comparée.** 2e éd. in-8, avec fig. 6 fr.
83. LE DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne. ***Théorie nouvelle de la vie.** 4e éd. 1 v. in-8, avec fig. 6 fr.
84. DE LANESSAN. ***Principes de colonisation.** 1 vol. in-8. 6 fr.
85. DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. ***L'évolution régressive en biologie et en sociologie.** 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
86. MORTILLET (G. de). ***Formation de la Nation française.** 2e édit. 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes. 6 fr.
87. ROCHÉ (G.). ***La Culture des Mers** (piscifacture, pisciculture, ostréiculture). 1 vol. in-8, avec 81 gravures. 6 fr.
88. COSTANTIN (J.), prof. au Muséum. ***Les Végétaux et les Milieux cosmiques** (adaptation, évolution). 1 vol. in-8, avec 171 grav. 6 fr.
89. LE DANTEC. ***L'évolution individuelle et l'hérédité.** 1 vol. in-8. 6 fr.
90. GUIGNET et GARNIER. ***La Céramique ancienne et moderne.** 1 vol., avec grav. 6 fr.
91. GELLÉ (E.-M.). ***L'audition et ses organes.** 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
92. MEUNIER (St.). ***La Géologie expérimentale.** 2e éd. in-8, av. gr. 6 fr.
93. COSTANTIN (J.). ***La Nature tropicale.** 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.
94. GROSSE (E.). ***Les débuts de l'art.** 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.
95. GRASSET (J.), prof. à la Faculté de méd. de Montpellier. ***Les Maladies de l'orientation et de l'équilibre** 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.
96. DEMENÝ (G.). ***Les bases scientifiques de l'éducation physique.** 1 vol. in-8, avec 198 gravures. 3e édit. 6 fr.
97. MALMÉJAC (F.). ***L'eau dans l'alimentation.** 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
98. MEUNIER (Stan.). ***La géologie générale.** 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
99. DEMENÝ (G.). ***Mécanisme et éducation des mouvements.** 2e édit. 1 vol. in-8, avec 565 gravures. 9 fr.
100. BOURDEAU (L.). ***Histoire de l'habillement et de la parure.** 1 vol. in-8. 6 fr.
101. MOSSO (A.). ***Les exercices physiques et le développement intellectuel.** 1 vol. in-8. 6 fr.
102. LE DANTEC (F.). ***Les lois naturelles.** 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.
103. NORMAN LOCKYER. ***L'évolution inorganique.** Avec grav. 6 fr.
104. COLAJANNI (N.). ***Latins et Anglo-Saxons.** 1 vol. in-8. 9 fr.
105. JAVAL (E.), de l'Académie de médecine. ***Physiologie de la lecture et de l'écriture.** 1 vol in-8, avec 96 gr. 2e éd. 6 fr.
106. COSTANTIN (J.). ***Le Transformisme appliqué à l'agriculture.** 1 vol. in-8, avec 105 gravures. 6 fr.
107. LALOY (L.). ***Parasitisme et mutualisme dans la nature.** Préface de M. le Pr A. GIARD, de l'Institut. 1 vol. in-8, avec 82 gravures. 6 fr.
108. CONSTANTIN (Capitaine). **Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national.** Suivi de la traduction de *La guerre, moyen de sélection collective*, par le Dr STEINMETZ. 1 vol. 6 fr.

RÉCENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES

qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

Volumes parus en 1908 :

ASLAN (G.). **Le jugement chez Aristote.** Broch. in-18. 1 fr.

CAUDRILLIER (G.), doct. ès lettres, prof. agrégé d'histoire au Lycée de Bordeaux. **La trahison de Pichegru et les intrigues royalistes dans l'Est avant fructidor.** 1 vol. gr. in-8. 7 fr. 50

COTTIN (Cte P.), ancien député. **Positivisme et anarchie.** Agnostiques français. *Auguste Comte, Littré, Taine.* Br. in-18. 2 fr.

Essai sur la méthode dans les sciences par MM. P.-F. THOMAS, docteur ès lettres, professeur de philosophie au lycée Hoche. — Émile PICARD, de l'Institut. — P. TANNERY, de l'Institut. — PAINLEVÉ, de l'Institut. — BOUASSE, professeur à la Faculté des Sciences de Toulouse. — JOB, professeur à la Faculté des Sciences de Toulouse. — GIARD, de l'Institut. — LE DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne. — Pierre DELBET, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. — Th. RIBOT, de l'Institut. — DURKHEIM, professeur à la Sorbonne. — LÉVY-BRUHL, professeur à la Sorbonne. — G. MONOD, de l'Institut. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

LECLÈRE (A.), professeur à l'Université de Berne. **La morale rationnelle** dans ses relations avec la philosophie générale. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

MORIN (Jean), archéologue. **Archéologie de la Gaule et des pays circonvoisins** *depuis les origines jusqu'à Charlemagne*, suivie d'une description raisonnée de la collection MORIN. 1 vol. in-8 avec 74 fig. dans le texte et 26 pl. hors texte. 6 fr.

THOMAS (P.-F.), prof. de philosophie au lycée de Versailles. **L'éducation dans la famille.** *Les péchés des parents.* 1 vol. in-16. 3 fr. 50

VAN BIERVLIET. **La psychologie quantitative.** 1 vol. in-8. 4 fr.

Précédemment parus :

ALAUX. **Esquisse d'une philosophie de l'être.** In-8. 1 fr.

— **Les Problèmes religieux au XIXe siècle.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

— **Philosophie morale et politique.** In-8. 1893. 7 fr. 50

— **Théorie de l'âme humaine.** 1 vol. in-8. 1895. 10 fr.

— **Dieu et le Monde.** *Essai de phil. première.* 1901. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

AMIABLE (Louis). **Une loge maçonnique d'avant 1789.** 1 v. in-8. 6 fr.

ANDRÉ (L.), docteur ès lettres. **Michel Le Tellier et l'organisation de l'armée monarchique** 1 vol. in-8 (*couronné par l'Institut*). 1906. 14 fr.

— **Deux mémoires inédits de Claude Le Pelletier.** In-8. 1906. 3 fr. 50

ARMINJON (P.), prof. à l'École Khédiviale de Droit du Caire. **L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Égypte.** 1 vol. in-8. 1907. 6 fr. 50

ARRÉAT. **Une Éducation intellectuelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **Journal d'un philosophe.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 6).

***Autour du monde**, par les BOURSIERS DE VOYAGE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS. (*Fondation Albert Kahn*). 1 vol. gr. in-8. 1904. 5 fr.

ASLAN (G.). **La Morale selon Guyau.** 1 vol. in-16. 1906. 2 fr.

ATGER (F.). **Hist. des doctrines du Contrat social.** 1 v. in-8. 1906. 8 fr.

BACHA (E.). **Le Génie de Tacite.** 1 vol. in-18. 4 fr.

BELLANGER (A.), docteur ès lettres. **Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit.** 1 vol. in-8. 1905. 5 fr.

BENOIST-HANAPPIER (L.), docteur ès lettres. **Le drame naturaliste en Allemagne.** In-8. *Couronné par l'Académie française.* 1905. 7 fr. 50

BERNATH (de). **Cléopâtre.** *Sa vie, son règne.* 1 vol in-8. 1903. 8 fr.
BERTON (H.), docteur en droit. **L'évolution constitutionnelle du second empire.** Doctrines, textes, histoire. 1 fort vol. in-8. 1900. 12 fr.
BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences.** 2 vol. in-8. 20 fr.
— **La Conquête du monde animal.** In-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde végétal.** In-8. 1893. 5 fr.
— **L'Histoire et les historiens.** 1 vol. in-8. 7 fr. 60
— * **Histoire de l'alimentation.** 1894. 1 vol. in-8. 5 fr.
BOUTROUX (Em.), de l'Institut. * **De l'idée de loi naturelle.** in-8. 2 fr. 50.
BRANDON-SALVADOR (Mme). **A travers les moissons.** *Ancien Test. Talmud. Apocryphes. Poètes et moralistes juifs du moyen âge.* In-16. 1903. 4 fr.
BRASSEUR. **La question sociale.** 1 vol. in-8. 1900. 7 fr. 50
— **Psychologie de la force.** 1 vol. in-8. 1907. 3 fr. 75
BROOKS ADAMS. **Loi de la civilisation et de la décadence.** In-8. 7 fr. 50
BROUSSEAU (K.). **Éducation des nègres aux États-Unis.** In-8. 7 fr. 50
BUCHER (Karl). **Études d'histoire et d'économie polit.** In-8. 1901. 6 fr.
BUDÉ (E. de). **Les Bonaparte en Suisse.** 1 vol. in-12. 1905. 3 fr. 50
BUNGE (C.-O.). **Psychologie individuelle et sociale.** In-16. 1904. 3 fr.
CANTON (G.). **Napoléon antimilitariste.** 1902. In-16. 3 fr. 50
CARDON (G.). * **La Fondation de l'Université de Douai.** In-8. 10 fr.
CHARRIAUT (H.). **Après la séparation.** In-12. 1905. 3 fr. 50
CLAMAGERAN. **La Réaction économique et la démocratie.** In-18. 1 fr. 25
— **La lutte contre le mal.** 1 vol. in-18. 1897. 3 fr. 50
— **Études politiques, économiques et administr.** in-8. 10 fr.
— **Philosophie religieuse.** *Art et voyages.* 1 vol. in-12. 1904. 3 fr. 50
— **Correspondance (1849-1902).** 1 vol. gr. in-8. 1905. 10 fr.
COLLIGNON (A.). **Diderot.** 2e édit. 1907. In-12. 3 fr. 50
COMBARIEU (J.), chargé de cours au Collège de France. * **Les rapports de la musique et de la poésie.** 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50
Congrès de l'Éducation sociale, Paris 1900. 1 vol. in-8. 1901. 10 fr.
IVe Congrès international de Psychologie, Paris 1900. In-8. 20 fr.
COSTE. **Économie polit. et physiol. sociale.** In-18. 3 fr. 50 (V. p. 2 et 7).
COUBERTIN (P. de). **La gymnastique utilitaire.** 2e édit. In-12. 2 fr. 50
DANTU (G.), docteur ès lettres. **Opinions et critiques d'Aristophane sur le mouvement politique et intellectuel à Athènes.** 1 vol. gr. in-8. 1907. 3 fr.
— **L'éducation d'après Platon.** 1 vol. gr. in-8. 1907. 6 fr.
DANY (G.), docteur en droit. * **Les idées politiques en Pologne à la fin du XVIIIe siècle.** *La Constit. du 3 mai* 1793. In-8. 1901. 6 fr.
DAREL (Th.). **Le peuple-roi.** *Essai de sociologie universaliste.* In-8. 1904. 3 f. 50
DAURIAC. **Croyance et réalité.** 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50
— **Le Réalisme de Reid.** In-8. 1 fr.
DEFOURNY (M.). **La sociologie positiviste.** *Auguste Comte.* In-8. 1902. 6 fr.
DERAISMES (Mlle Maria). **Œuvres complètes.** 4 vol. Chacun. 3 fr. 50
DESCHAMPS. **Principes de morale sociale.** 1 vol. in-8. 1903. 3 fr. 50
DICRAN ASLANIAN. **Les principes de l'évolution sociale.** 1 vol. in-8. 1907. 5 fr.
DOLLOT (R.), docteur en droit. **Les origines de la neutralité de la Belgique** (1609-1830). 1 vol. in-8. 1902. 10 fr.
DUBUC (P.). * **Essai sur la méthode en métaphysique.** 1 vol. in-8. 5 fr.
DUGAS (L.). * **L'amitié antique.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
DUNAN. * **Sur les formes a priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 5 fr.
DUNANT (E.). **Les relations diplomatiques de la France et de la République helvétique** (1798-1803). 1 vol. in-8. 1902. 20 fr.
DUPUY (Paul). **Les fondements de la morale.** In-8. 1900. 5 fr.
— **Méthodes et concepts.** 1 vol. in-8. 1903. 5 fr.
* **Entre Camarades**, par les anciens élèves de l'Université de Paris. *Histoire, littérature, philologie, philosophie.* 1901. In-8. 10 fr.
ESPINAS (A.), de l'Institut. * **Les Origines de la technologie.** in-8. 5 fr.

FERRÈRE (F.). **La situation religieuse de l'Afrique romaine** depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales. 1 v. in-8. 1898. 7 fr. 50
Fondation universitaire de Belleville (La). Ch. GIDE. *Travail intellect. et travail manuel;* J. BARDOUX. *Prem. efforts et prem. année.* In-16. 1 fr. 50
GELEY (G.). **Les preuves du transformisme.** In-8. 1901. 6 fr.
GILLET (M.). **Fondement intellectuel de la morale.** In-8. 3 fr. 75
GIRAUD-TEULON. **Les origines de la papauté.** In-12. 1905. 2 fr.
GOURD, Prof. Univ. de Genève. **Le Phénomène.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
GREEF (Guillaume de). **L'évolution des croyances et des doctrines politiques.** In-12. 1895. 4 fr. (V. p. 3 et 8.)
GRIVEAU (M.). **Les Éléments du beau.** In-18. 4 fr. 50
— **La Sphère de beauté,** 1901. 1 vol. in-8. 10 fr.
GUEX (F.), professeur à l'Université de Lausanne. **Histoire de l'instruction et de l'Éducation.** In-8 avec gravures, 1906. 6 fr.
GUYAU. **Vers d'un philosophe.** In-18. 3e édit. 3 fr. 50
HALLEUX (J.). **L'Evolutionnisme en morale** (*H. Spencer*). In-12. 3 fr. 50
HALOT (C.). **L'Extrême-Orient.** In-16. 1905. 4 fr.
HARTENBERG (Dr P.). **Sensations païennes.** 1 vol. in-16. 1907. 3 fr.
HOCQUART (E.). **L'Art de juger le caractère des hommes sur leur écriture,** préface de J. CRÉPIEUX-JAMIN. Br. in-8. 1898. 1 fr.
HÖFFDING (H.), prof. à l'Université de Copenhague. **Morale.** *Essai sur les principes théoriques et leur application aux circonstances particulières de la vie,* traduit d'après la 2e éd. allemande par L. POITTEVIN, prof. de philos. au Collège de Nantua. 2e édit. 1 vol. in-8. 1907. 10 fr.
HORVATH, KARDOS et ENDRODI. ***Histoire de la littérature hongroise,** adapté du hongrois par J. KONT. Gr. in-8, avec gr. 1900. 10 fr.
ICARD. **Paradoxes ou vérités.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
JAMES (W.). **L'Expérience religieuse,** traduit par F. ABAUZIT, agrégé de philosophie. 1 vol. in-8°. 2e éd. 1908. Cour. par l'Acad. française. 10 fr.
— ***Causeries pédagogiques,** trad. par L. PIDOUX, préface de M. PAYOT, recteur de l'Académie d'Aix. 1 vol. in-16. 1907. 2 fr. 50
JANSSENS (E.). **Le néo-criticisme de Ch. Renouvier.** In-16. 1904. 3 fr. 50
— **La philosophie et l'apologétique de Pascal.** 1 vol. in-16. 4 fr.
JOURDY (Général). **L'instruction de l'armée française,** de 1815 à 1902. 1 vol. in-16. 1903. 3 fr. 50
JOYAU. **De l'invention dans les arts et dans les sciences.** 1 v. in-8. 5 fr.
— **Essai sur la liberté morale.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
KARPPE (S.), docteur ès lettres. **Les origines et la nature du Zohar,** précédé d'une *Etude sur l'histoire de la Kabbale.* 1901. In-8. 7 fr. 50
KAUFMANN. **La cause finale et son importance.** In-12. 2 fr. 50
KEIM (A). **Notes de la main d'Helvétius,** publiées d'après un manuscrit inédit avec une introduction et des commentaires. 1 v. in-8. 1907. 3 fr.
KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique,** précédé d'une préface d'Edouard SCHURÉ. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.
KOSTYLEFF. **Évolution dans l'histoire de la philosophie.** In-16. 2 fr. 50
— **Les substituts de l'âme dans la psychologie mod.** In-8. 4 fr.
LABROUE (H.), prof., agrégé d'histoire au Lycée de Toulon. **Le conventionnel Pinet,** d'après ses mémoires inédits. Broch. in-8. 1907. 3 fr.
— **Le Club Jacobin de Toulon (1790-1796).** Broch. gr. in-8. 1907. 2 fr.
LACOMBE (Cl de). **La maladie contemporaine.** *Examen des principaux problèmes sociaux au point de vue positiviste.* 1 vol. in-8. 1906. 3 fr. 50
LALANDE (A.), agrégé de philosophie. * **Précis raisonné de morale pratique** par questions et réponses. 1 vol. in-18. 1907. 1 fr.
LANESSAN (de), ancien ministre de la Marine. **Le Programme maritime de 1900-1906.** In-12. 2e éd. 1903. 3 fr. 50
— ***L'éducation de la femme moderne.** 1 vol. in-16. 1907. 3 fr. 50
LASSERRE (A.). **La participation collective des femmes à la Révolution française.** In-8. 1905. 5 fr.

LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques.** In-8. 25 c.
LAZARD (R.). **Michel Goudchaux (1797-1862)**, ministre des Finances en 1848. Son œuvre et sa vie politique. 1 vol. gr. in-8. 1907. 10 fr.
LEMAIRE (P.). **Le cartésianisme chez les Bénédictins.** In-8. 6 fr. 50
LETAINTURIER (J.). **Le socialisme devant le bon sens.** In-18. 1 fr. 50
LEVY (L.-G.), docteur ès lettres. **La famille dans l'antiquité israélite.** 1 vol. in-8. 1905. Couronné par l'Académie française. 5 fr.
LÉVY-SCHNEIDER (L.), professeur à l'Université de Nancy. **Le conventionnel Jeanbon Saint-André** (1749-1813). 1901. 2 vol. in-8. 15 fr.
LICHTENBERGER (A.). **Le socialisme au XVIIIe siècle.** In-8. 7 fr. 50
MABILLEAU (L.). ***Histoire de la philos. atomistique.** In-8. 1895. 12 fr.
MAGNIN (E.). **L'art et l'hypnose.** In-8 avec grav. et pl. 1906. 20 fr.
MAINDRON (Ernest). ***L'Académie des sciences.** In-8 cavalier, 53 grav., portraits, plans. 8 pl. hors texte et 2 autographes. 6 fr.
MANDOUL (J.). **Un homme d'État italien : Joseph de Maistre.** In-8. 8 fr.
MARIÉTAN (J.). **La classification des sciences, d'Aristote à saint Thomas.** 1 vol. in-8. 1901. 3 fr.
MATAGRIN. **L'esthétique de Lotze.** 1 vol. in-12. 1900. 2 fr.
MERCIER (Mgr). **Les origines de la psych. contemp.** In-12. 1898. 5 fr.
MILHAUD (G.) ***Le positiv. et le progrès de l'esprit.** In-16 1902. 2 fr. 50
MILLERAND, FAGNOT, STROHL. **La durée légale du travail.** In-12. 2 fr. 50
MODESTOV (B.). ***Introduction à l'Histoire romaine.** *L'ethnologie préhistorique, les influences civilisatrices à l'époque préromaine et les commencements de Rome*, traduit du russe sur MICHEL DELINES. Avant-propos de M. SALOMON REINACH, de l'Institut. 1 vol. in-4 avec 36 planches hors texte et 27 figures dans le texte. 1907. 15 fr.
MONNIER (Marcel). ***Le drame chinois.** 1 vol. in-16. 1900. 2 fr. 50
NEPLUYEFF (N. de). **La confrérie ouvrière et ses écoles**, in-12. 2 fr.
NODET (V.). **Les agnosciens, la cécité psychique.** In-8. 1899. 4 fr
NORMAND (Ch.), docteur ès lettres, prof., agrégé d'histoire au lycée Condorcet. **La Bourgeoisie française au XVIIe siècle.** *La vie publique. Les idées et les actions politiques* (1604-1661). Études sociales. 1 vol. gr. in-8, avec 8 pl. hors texte. 1907. 12 fr.
NOVICOW (J.). **La Question d'Alsace-Lorraine.** In-8. 1 fr. (V. p. 4, 10 et 19.)
— **La Fédération de l'Europe.** 1 vol. in-18. 2e édit. 1901. 3 fr. 50
— **L'affranchissement de la femme.** 1 vol. in-16. 1903. 3 fr.
PARIS (Comte de). **Les Associations ouvrières en Angleterre** (Trades-unions). 1 vol. in-18. 7e édit. 1 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50
PARISET (G.), professeur à l'Université de Nancy. **La Revue germanique de Dollfus et Nefftzer.** In-8. 1906. 2 fr.
PAUL-BONCOUR (J.). **Le fédéralisme économique**, préf. de WALDECK-ROUSSEAU. 1 vol. in-8. 2e édition. 1901. 6 fr.
PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
PELLETAN (Eugène). ***La Naissance d'une ville** (Royan). In-18. 2 fr
— ***Jarousseau, le pasteur du désert.** 1 vol. in-18. 2 fr.
— ***Un Roi philosophe.** *Frédéric le Grand.* In-18. 3 fr. 50
— **Droits de l'homme.** In-16. 3 fr. 50
— **Profession de foi du XIXe siècle.** In-16. 3 fr. 50
PEREZ (Bernard). **Mes deux chats.** In-12, 2e édition. 1 fr. 50
— **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellect.** In-18. 3 fr.
Dictionnaire abrégé de philosophie. 1893. in-12. 1 fr. 50 (V. p. 10).
PHILBERT (Louis). **Le Rire.** In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50
PHILIPPE (J.). **Lucrèce dans la théologie chrétienne.** In-8. 2 fr. 50
PIAT (C.). **L'Intellect actif.** 1 vol. in-8. 4 fr.
— **L'Idée ou critique du Kantisme.** 2e édition 1901. 1 vol. in-8. 6 fr.
— **De la croyance en Dieu.** 1 vol. in-18. 1907. 3 fr. 50
PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens** (1893). In-18. 1 fr. 50

PICTET (Raoul). **Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale.** 1 vol. gr. in-8. 10 fr.

PILASTRE (E.). **Vie et caractère de Madame de Maintenon**, d'après les œuvres du duc de Saint-Simon et des documents anciens ou récents, avec une introduction et des notes. 1 vol. in-8, avec portraits, vues et autographe. 1907. 5 fr.

PINLOCHE (A.), professeur honr° de l'Univ. de Lille. ***Pestalozzi et l'éducation populaire moderne.** In-16. 1902. (*Cour. par l'Institut.*) 2 fr. 50

POEY. **Littré et Auguste Comte.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

PRAT (Louis), docteur ès lettres. **Le mystère de Platon.** in-8. 4 fr.

— **L'Art et la beauté.** 1 vol. in-8. 1903. 5 fr.

Protection légale des travailleurs (La). (1re, 2e et 3e séries), 3 vol. in-12. 1re et 3e séries 3 fr. 50, 2e série. 2 fr. 50

REGNAUD (P.). **Origine des idées et science du langage.** In-12. 1 fr. 50

RENOUVIER, de l'Inst. **Uchronie.** *Utopie dans l'Histoire.* 2e éd. 1901. In-8. 7 50

ROBERTY (J.-E.) **Auguste Bouvier,** pasteur et théologien protestant. 1826-1893. 1 fort vol. in-12. 1901. 3 fr. 50

ROISEL. **Chronologie des temps préhistoriques.** In-12. 1900. 1 fr.

ROTT (Ed.). **La représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses confédérés.** T. I (1498-1559). 12 fr. — T. II (1559-1610). 15 fr. — T. III (1610-1626). 20 fr. (*Récompensé par l'Institut.*)

SABATIER (C.). **Le Duplicisme humain.** 1 vol. in-18. 1906. 2 fr. 50

SAUSSURE (L. de). ***Psychol. de la colonisation franç.** In-12. 3 fr. 50

SAYOUS (E.). ***Histoire des Hongrois.** 2e édit. ill. Gr. in-8. 1900. 15 fr.

SCHILLER (Études sur), par MM. SCHMIDT, FAUCONNET, ANDLER, XAVIER LÉON, SPENLÉ, BALDENSPERGER, DRESCH, TIBAL, EHRHARD, Mme TALAYRACH D'ECKARDT, H. LICHTENBERGER, A. LÉVY. In-8. 1906. 4 fr.

SCHINZ. **Problème de la tragédie en Allemagne.** In-8. 1903. 1 fr. 25

SECRÉTAN (H.). **La Société et la morale.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

SEIPPEL (P.), professeur à l'École polytechnique de Zurich. **Les deux Francs et leurs origines historiques.** 1 vol. in-8. 1906. 7 fr. 50

SIGOGNE (E.). **Socialisme et monarchie.** In-16. 1906. 2 fr. 50

SKARZYNSKI (L.). ***Le progrès social à la fin du XIXe siècle.** Préface de M. LÉON BOURGEOIS. 1901. 1 vol. in-12. 4 fr. 50

SOREL (Albert), de l'Acad. franç. **Traité de Paris de 1815.** In-8. 4 fr. 50

TARDE (G.), de l'Institut. **Fragments d'histoire future.** In-8. 5 fr.

VALENTINO (Dr Ch.). **Notes sur l'Inde.** In-16. 1906. 4 fr.

VAN BIERVLIET (J.-J.). **Psychologie humaine.** 1 vol. in-8. 8 fr.

— **La Mémoire.** Br. in-8. 1893. 2 fr.

— **Études de psychologie.** 1 vol. in-8. 1901. 4 fr.

— **Causeries psychologiques.** 2 vol. in-8. Chacun. 3 fr.

— **Esquisse d'une éducation de la mémoire.** 1904. In-16. 2 fr.

VAN OVERBERGH. **La réforme de l'enseignement.** 2 vol. 1906. 10 fr.

VERMALE (F.). **La répartition des biens ecclésiastiques nationalisés dans le département du Rhône.** In-8. 1906. 2 fr. 50

VITALIS. **Correspondance polit. de Dominique de Gabre.** In-8. 12 fr. 50

WYLM (Dr). **La morale sexuelle.** 1 vol. in-8. 1907. 5 fr.

ZAPLETAL. **Le récit de la création dans la Genèse.** In-8. 3 fr. 50

ZOLLA (D.). **Les questions agricoles.** 1894 (1re série). Vol. in-12. 3 fr. 50

TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

Adam..... 6, 13
Alaux..... 2, 26
Alglave..... 23
Allier..... 2, 16
Amiable..... 26
André..... 26
Andler..... 18
Angot..... 25
Aristote..... 12
Arloing..... 24
Arminjon..... 26
Arréat..... 2, 6, 26
Aslan..... 2, 26
Atger..... 26
Aubry..... 6
Auerbach..... 18
Aulard..... 16
Bacha..... 26
Bacon..... 13
Bagehot..... 23
Bain (Alex.) ... 6, 23, 24
Ballet (Gilbert)..... 2
Baldwin..... 6
Balfour Stewart..... 23
Bardoux..... 6, 28
Barni..... 19
Barthélemy St-Hilaire 6, 12
Baruzi..... 12
Barzelotti..... 6
Basch..... 13, 14, 15
Bayet..... 2, 6
Bazaillas..... 6
Beaunis..... 24
Beaussire..... 2, 13, 19
Bellaigue..... 14
Bellamy..... 15
Bellanger..... 26
Bémont (Ch.)..... 22
Belot..... 6
Benard..... 12
Benoist-Hanappier..... 26
Bérard (V.)..... 18
Bergson..... 2, 6
Berkeley..... 13, 23
Bernard (A.)..... 17
Bernath (de)..... 27
Bernstein..... 23
Berthelot..... 23, 24
Berthelot (R.)..... 6
Berton..... 27
Bertrand..... 7
Binet..... 2, 7, 26, 25
Blanc (Louis)..... 17, 19
Blaserna..... 23
Bloch (L.)..... 6
Blondel..... 2
Boirac..... 6, 7
Boiteau..... 16
Bolton King..... 18
Bondois..... 16
Bonet-Maury..... 19
Bornarel..... 16
Bos..... 2
Boucher..... 2
Bouglé..... 2, 6, 7, 15
Bourdeau (J.)..... 2, 19
Bourdeau (L.) .. 7, 25, 27
Bourdon..... 7
Bourgeois (E.)..... 21
Bourlier..... 18
Boutroux (E.).. 2, 7, 27
Boutroux (P.)..... 20
Brandon-Salvador ... 27
Braunschvig..... 7
Brasseur..... 27
Bray..... 7
Brenet..... 14
Brochard..... 7
Broda (R.)..... 22
Brooks Adams..... 27
Brousseau..... 27
Brucke..... 24
Brunache..... 25
Brunschvicg ... 2, 7, 13
Bücher (Karl)..... 27
Budé..... 27
Bulliat (G.)..... 12
Bunge (C. O.)..... 27
Burdin..... 21
Bureau..... 15
Cahen (L.)..... 16
Caix de St-Aymour .. 21
Calvocoressi..... 14
Candolle..... 24
Canton..... 27
Cardon..... 27
Carnot..... 16
Carra de Vaux..... 14
Carrau..... 7
Cartailhac..... 24
Cartault..... 20
Caudrillier (G.)..... 26
Chabot..... 7
Chantavoine..... 14
Charriaut..... 27
Charlton Bastian 23, 24
Chastin..... 15
Chide (A.)..... 6
Clamageran..... 27
Clay..... 7
Coignet (C.)..... 2
Colajanni..... 25
Collignon..... 27
Collins..... 7
Combarieu..... 27
Combes de Lestrade . 18
Constantin..... 23, 25
Cooke..... 23
Cordier..... 18, 19
Cosentini..... 7
Costantin..... 25
Coste..... 2, 7, 27
Cottin (Cte P.)..... 26
Couailhac..... 14
Coubertin..... 27
Couchoud..... 14
Courant..... 14, 19
Courcelle..... 14
Couturat..... 7, 12
Crépieux-Jamin..... 7
Cresson..... 3, 7, 13
Daendliker..... 18
Damé..... 18
Damiron..... 13
Dantu (G.)..... 27
Danville..... 3
Dany..... 27
Darel (Th.)..... 27
Daubrée..... 24
Dauriac..... 3, 7, 27
Dauzat (A.)..... 20
Deberle..... 19
Debidour..... 16
Defourny..... 27
Delacroix..... 6, 14
De la Grasserie..... 7
Delbos..... 7, 13
Delord..... 17, 19
Delvaille..... 7
Delvolve..... 3, 7
Demeny..... 25
Demoor..... 25
Depasse..... 19
Deraismes..... 27
Derocquigny..... 19
Deschamps..... 27
Deschanel..... 19
Despois..... 16
Dick May..... 15
Dicran Aslanian..... 27
D'Indy..... 14
Doellinger..... 16
Dollot..... 27
Domet de Vorges 14
Draghicesco..... 7
Draper..... 23
Dreyfus (C.)..... 24
Dreyfus-Brisac..... 13
Driault..... 16, 18, 19
Droz..... 13
Dubuc..... 27
Duclaux..... 15
Dufour (Méderic)..... 12
Dugald-Stewart..... 13
Dugas..... 3, 27
Duguy..... 2
Du Maroussem..... 15
Dumas (G.)..... 3, 7, 22
Dumont (L.)..... 23
Dumont (P.)..... 13
Dumoulin..... 16
Dunan..... 3, 27
Dunant (E.)..... 27
Duprat..... 3, 7
Duproix..... 7, 13
Dupuy..... 27
Durand (de Gros). 3, 7
Durkheim..... 3, 7
Dwelshauvers..... 6
Egger..... 8
Eichthal (d')..... 3, 19
Ellis Stevens..... 19
Encausse..... 8
Endrodi..... 28
Enriquez..... 6
Erasme..... 13
Espinas..... 5, 8, 27
Evellin (F.)..... 8
Fabre (J.)..... 12
Fabre (P.)..... 19
Fagnot..... 29
Faivre..... 3
Farges..... 21
Favre (Mme J.)..... 12
Féré..... 3, 24
Ferrère..... 28
Ferrero..... 8, 10
Ferri (Enrico)..... 3, 8
Ferri (L.)..... 8
Fierens-Gevaert 3
Figard..... 13
Finot..... 8
Fleury (de)..... 3
Fonsegrive..... 3, 8
Foucault..... 8
Fouillée..... 3, 8, 12
Fournière..... 3, 8, 15
Fuchs..... 23
Fulliquet..... 8
Gaffarel..... 17, 18
Gaisman..... 17
Garnier..... 25
Garofalo..... 8
Gauckler..... 8
Geffroy..... 21
Geley..... 3, 28
Gellé..... 25
Gérard-Varet..... 8
Gide..... 28
Gillet..... 28
Giraud-Teulon 28
Gley..... 8
Goblot..... 3, 8
Godfernaux..... 3
Gomel..... 16
Gomperz..... 12
Gory..... 8
Gourd..... 28
Goury (R.)..... 13
Grasset..... 8, 6, 8, 25
Greef (de) 3, 8, 28
Griveau..... 28
Groos..... 8
Grosse..... 25
Guéroult..... 19
Guex..... 28
Guilland..... 18
Guignet..... 25
Guiraud..... 20
Gurney..... 8
Guyau..... 3, 8, 12, 28
Guyot (H.)..... 12
Guyot (R.). Voyez Thénard.
Guyot (Y.)..... 16
Halévy (Elie)..... 8, 12
Halleux..... 28
Halot..... 28
Hamelin..... 6, 12
Hannequin..... 6, 8
Hanotaux..... 21
Hartenberg..... 6, 28
Hartmann (E. de)..... 8
Hatzfeld..... 12, 14
Hauser..... 15
Hauvette..... 20
Hébert..... 8
Hegel..... 13
Helmholtz..... 23, 24
Hémon..... 9
Henry (Victor)..... 20
Herbart..... 14
Herbert Spencer. Voy. Spencer.
Herckenrath..... 3
Hirth..... 9
Hocquart..... 28
Höffding..... 6, 9, 28
Horric de Beaucaire. 21
Horvath..... 28
Huxley..... 24
Icard..... 28
Ioteyko et Stefanowska..... 6
Isambert..... 9, 16
Izoulet..... 9
Jaccard..... 25
Jacoby..... 9
Jaell..... 3
James..... 3, 28
Janet (Paul)... 3, 9, 12
Janet (Pierre)..... 9, 22
Janssens..... 28
Jankelewitch..... 3
Jastrow (J.)..... 6
Jaurès..... 9
Javal..... 25
Joly (H.)..... 14
Jourdy..... 28
Joyau..... 28
Kant..... 13
Kardos..... 28
Karppo..... 9, 28
Kauffmann..... 28
Kaulek..... 21
Keim..... 9, 28
Kingsford..... 28
Kostyleff..... 28
Krantz..... 12
Labroue..... 28
Lachelier..... 3
Lacombe..... 9
Lacombe (de)..... 28
Lafaye..... 20
Lafontaine (A.)..... 12
Lagrange..... 24
Laisant..... 3
Lalande..... 9, 28
Lalo (Ch.)..... 6
Laloy..... 25
Laloy (L.)..... 14
Lampérière..... 3
Landry..... 3, 9
Lanessan (de) 6, 9, 15, 17, 24, 25, 28
Lang..... 9
Lange..... 3
Langlois..... 20
Lanson..... 20
Lapie..... 4, 9, 17
Laschi..... 10
Lasserre..... 28
Laugel..... 4, 17
Lauvrière..... 9
Laveleye (de).. 9, 19, 29
Lazard (R.)..... 29
Leblond (M.-A.)..... 17
Lebon (A.)..... 21
Le Bon (G.)..... 4, 9
Léchalas..... 4, 9
Lechartier..... 9
Leclère (A.)..... 9, 26
Le Dantec..... 4, 9, 25
Lefèvre (G.)..... 4, 19
Lefèvre-Pontalis..... 21
Lemaire..... 29
Léon (Xavier)..... 9
Léonardon..... 14, 21
Leroy (Bernard)..... 9
Letainturier..... 29
Lévy (A.)..... 9, 13
Lévy-Bruhl..... 9, 13
Lévy (L.-G.)..... 29
Lévy-Schneider..... 29
Liard..... 4, 9, 12
Lichtenberger (A.) 19, 28
Lichtenberger (H.) 4, 9
Lodge (O.)..... 4
Lœb..... 23
Lombard..... 20
Lombroso..... 4, 9, 10
Lubac..... 10
Lubbock..... 4, 24

Luchaire..... 20
Luquet..... 10
Lyon (Georges)... 4, 10
Mabilleau 29
Magnin..... 29
Maindron..... 29
Malapert 10
Malmejac 25
Mandoul..... 29
Mantegazza..... 24
Marguery 4
Mariétan 29
Marion..... 10
Martin-Chabot 20
Martin (F.)..... 10
Martin (J.)..... 14
Massard..... 25
Matagrin 29
Mathiez 17
Matter..... 18, 19
Maudsley..... 23
Mauxion..... 4, 14
Maxwell..... 10
Mercier (Mgr) 29
Metin..... 15, 17, 18
Meunier (Stan.)..... 25
Meyer (de)..... 24
Meyerson (E.)..... 6
Milhaud (E.)..... 18
Milhaud (G.)... 4, 12, 29
Mill. Voy. Stuart Mill.
Millerand..... 29
Modestov..... 29
Molinari (G. de)..... 22
Mollien..... 17
Monnier..... 29
Monod (G.)..... 22
Monteil..... 19
Morel-Fatio..... 21
Morin (Jean)..... 26
Mortillet (de)..... 25
Mosso 4, 25
Muller (Max) 10
Murisier..... 4
Myers..... 8, 10
Naville (A.) 4
Naville (Ernest) 10
Nayrac..... 10
Nepluyeff..... 29
Niewenglowski..... 23
Nodet 29
Noël (E.)..... 13
Noel (O.)..... 17
Nordau (Max) 4, 10
Normand (Ch.)..... 29
Norman Lockyer..... 25
Novicow .. 4, 10, 19, 29
Oldenberg 10
Ollé-Laprune..... 13
Ossip-Lourié... 2, 4, 10
Ouvré 10, 12
Palante..... 4, 10
Papus..... 3
Paris (Cte de)..... 29
Pariset..... 29
Paul-Boncour (J.). 4, 29
Paul Louis..... 19
Paulhan 4, 10, 29
Payot..... 10
Pellet..... 17
Pelletan 29
Penjon 19
Perès..... 10
Perez (Bernard) . 10, 29
Perrier..... 24
Pettigrew 23
Philbert..... 29
Philippe (J.)..... 4, 29
Piat..... 10, 13, 14, 26, 29
Picard (Ch.)..... 29
Picavet..... 10, 12, 13
Pictet 30
Piderit 10
Pilastre (E.)..... 30
Pillon..... 4, 6, 10
Pinloche..... 14, 19, 30
Pioger..... 4
Piolet 17
Piriou..... 18
Pirro..... 14
Plantet..... 21
Platon..... 12
Podmore 8
Poey 30
Prat 10, 30
Preyer 10
Proal 4
Puech..... 20
Quatrefages (de) . 23, 25
Queyrat..... 4
Rageot 4
Rambaud (A.)..... 21
Rauh..... 10
Recéjac 10
Recouly 18
Regnaud..... 4, 30
Reinach (J.)..... 19, 21
Renard..... 5, 10
Renouvier . 6, 10, 11, 30
Revault d'Allonnes... 6
Réville..... 5
Rey (A.)..... 5, 11
Reynald..... 18
Ribéry 11
Ribot (Th.)..... 5, 11, 22
Ricardou..... 11
Richard 5, 11
Richet..... 5, 24
Riemann..... 11
Rignano..... 11
Ritter (W.)..... 14
Rivaud 11, 12
Roberty (de). 5, 6, 11, 24
Roberty 30
Robin (L.)..... 12
Roché 25
Rodier 12
Rodocanachi 18
Rœhrich (E.)..... 5
Rogues de Fursac (J). 5
Roisel 5, 30
Romanes 11, 24
Rood 24
Rott..... 30
Rousseau (J.-J.)..... 13
Roussel - Despierres (Fr.)..... 5, 11
Russell..... 6, 12
Ruyssen..... 11, 14
Rzewuski..... 2
Sabatier (G.)..... 30
Sabatier (A.)..... 11
Saigey 11, 13
Saint-Paul..... 11
Saleilles..... 15
Sanz y Escartin..... 11
Saussure 30
Sayous..... 30
Scheffer 17, 18
Schelling..... 13
Schinz 30
Schmidt..... 23, 24
Schmidt (Ch.)..... 18
Schopenhauer . 2, 5, 11
Schutzenberger..... 23
Séailles..... 11
Secchi 24
Secrétan (H.)..... 30
Seignobos..... 15
Seippel..... 30
Sighele..... 11
Sigogne 30
Silvestre..... 17
Skarzynski 30
Socrate 12
Sollier..... 5, 11
Sorel (A.)..... 12, 21, 30
Sorin 18
Souriau..... 5, 11
Spencer..... 3, 9, 23, 24
Spinoza 12
Spuller..... 17, 19
Staffer 11
Stallo..... 24
Starcke 24
Stefanowska. Voy. Iotteyko.
Stein..... 11
Stourm 17
Strauss..... 15
Strothl..... 29
Strowski..... 14
Stuart Mill 5, 14
Sully (James)..... 11, 24
Sully Prudhomme. 5, 11
Swarte (de)..... 12
Swift..... 5
Sybel (H. de)..... 16
Tannery..... 12
Tanon..... 5
Tarde..... 5, 11, 15, 30
Tardieu (E.)..... 11
Tardieu (A.)..... 16
Taussat (J.)..... 2
Tausserat-Radel 21
Tchernoff 17
Thamin..... 5
Thénard et Guyot..... 16
Thomas (A.)..... 20
Thomas (P.-F.) 5, 11, 12, 26
Thurston 24
Tissié..... 5
Topinard 24
Trouessart 24
Turmann..... 15
Turot 15
Tyndall..... 23
Vacherot. 14
Valentino 30
Vallaux 17
Van Beneden 23
Van Biervliet ... 26, 30
Vandervelde 15, 25
Van Overbergh 30
Vermale..... 30
Véra 13
Véron..... 18
Viallate ... 14, 16, 19, 22
Vidal de la Blache... 20
Vie politique 16
Vignon..... 17
Vitalis 30
Vriès (H. de)..... 23
Waddington 21
Wahl 17
Waynbaum..... 11
Weber 11
Weill (G.)..... 17
Welschinger 14
Whitney 23
Wulff (de)..... 12, 13
Wundt..... 5
Wurtz..... 24
Wylm..... 30
Zapletal..... 30
Zeller 5
Zevort..... 17
Ziegler..... 5
Zivy 20
Zolla..... 30

TABLE DES AUTEURS ÉTUDIÉS

Albéroni 21
Aristophane..... 27
Aristote.. 12, 14, 26, 29
Anselme (Saint)..... 14
Augustin (Saint)..... 14
Avicenne..... 14
Bach..... 14
Bacon..... 13
Barthélemy 21
Baur (Christian)..... 5
Bayle (P.)..... 7
Beethoven 14
Béguelin (N. de)..... 13
Bernadotte..... 18
Bismarck 14, 16, 18
Bonaparte 18
Bouvier (Aug.)..... 30
Cambon..... 16
César Franck..... 14
Chamberlain..... 14
Comte (Aug.) 5, 6, 7, 9, 11, 26, 30
Condorcet 16
Cousin 2
Darwin 4, 24, 25
Descartes..... 9, 12, 20
Diderot..... 27
Disraëli 14
Epicure 12
Erasme..... 13
Fernel (Jean) 13
Feuerbach..... 9, 13
Fichte 7, 9, 13
Gassendi 13
Gazali..... 14
Godwin 13
Goujon..... 17
Guyau 8, 26, 27
Hegel..... 13
Heine 9
Helvétius..... 9, 26
Herbart..... 14, 19
Hobbes 4
Horace..... 20
Hume 9
Ibsen 4
Jacobi..... 9, 13
Kant.... 3, 7, 8, 11, 13, 14
Lamarck..... 4
Lamb (Charles)..... 20
Lamennais..... 3
Lavoisier 24
Leibniz..... 9, 12
Leroux (Pierre) 11
Littré 26, 30
Lotz 29
Lucrèce 30
Maine de Biran..... 14
Maistre (J. de)..... 29
Malebranche..... 13, 14
Mendelssohn..... 14
Montaigne..... 14
Moussorgsky..... 14
Napoléon 16, 27
Newton 6
Nietzsche 4, 5, 8
Okoubo 14
Ovide 20
Palestrina..... 14
Pascal.... 11, 13, 14, 18
Pestalozzi..... 30
Philon..... 12, 14
Pichegru..... 26
Platon 12, 14, 26, 30
Plotin 12
Poë..... 9
Prim 14
Rameau..... 14
Reid..... 27
Renan..... 2
Renouvier..... 11, 28
Saint-Simon..... 7
Schiller 14, 30
Schopenhauer 5
Secrétan 4
Smetana..... 14
Straton de Lampsaque 17
Simonide..... 20
Socrate..... 12, 14
Spencer (Herbert)..... 7
Spinoza.... 7, 11, 12, 14
Stuart Mill..... 9
Sully Prudhomme..... 9
Tacite..... 27
Taine..... 6, 9, 26
Tatien..... 20
Thomas (Saint)..... 29
Tibulle..... 20
Tolstoï..... 4
Voltaire..... 13
Wagner (Richard)..... 9

8201. — Imp. Motteroz et Martinet, rue Saint-Benoît, 7, Paris.

170.8 Q5 c.1
Questions de morale :
lecons professees au Coll
OISE
3 0005 02036254 0

170.8
Q5
Questions de morale

170.8
Q5
Questions de morale

The R.W.B. Jackson
Library
OISE